وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

موسوعہ فقہیہ

اردو ترجمہ

جلد - ۲۶

شرط ـــــ صرف

مجمع الفقہ الإسلامی الہند

اردو ترجمہ

اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)
161-F، جوگابائی، پوسٹ بکس9746، جامعہ نگر، نئی دہلی -110025
فون:91-11-26981779
Website: http/www.ifa-india.org
Email: fiqhacademy@gmail.com

موسوعہ فقہیہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾

(سورۂ توبہ/ ۱۲۲)

''اور مومنوں کو نہ چاہئے کہ (آئندہ) سب کے سب نکل کھڑے ہوں، یہ کیوں نہ ہو کہ ہر گروہ میں سے ایک حصہ نکل کھڑا ہوا کرے، تا کہ (یہ باقی لوگ) دین کی سمجھ بوجھ حاصل کرتے رہیں اور تا کہ یہ اپنی قوم والوں کو جب وہ ان کے پاس واپس آجائیں ڈراتے رہیں، عجب کیا کہ وہ محتاط رہیں!''۔

''من يرد الله به خيرًا
يفقهه في الدين''

(بخاری و مسلم)

''اللہ تعالیٰ جس کے ساتھ خیر کا ارادہ کرتا ہے
اسے دین کی سمجھ عطا فرما دیتا ہے''۔

فہرست موسوعہ فقہیہ
جلد - ۲۶

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۲	پنجم: عاریت	۱۱۶
۱۳	جس چیز میں اجازت کی ضرورت ہو اس کو بلا اجازت شروع کرنا	۱۱۶
۸۶	**شروق**	۱۱۷
	دیکھئے: طلوع	
	شطرنج	۱۱۷
	دیکھئے: لعب	
۱-۲	**شعائر**	۱۱۸-۱۱۹
۱	تعریف	۱۱۸
۲	شرعی حکم	۱۱۹
۱-۴	**شعار**	۱۱۹-۱۲۱
۱	تعریف	۱۱۹
	اجمالی حکم	۱۲۰
۲	الف: کفار کے شعار کی مشابہت اختیار کرنا	۱۲۰
۳	ب: شہرت کی علامت والا لباس پہننا	۱۲۰
۴	ج: شراب نوشوں کی علامت والا آلہ استعمال کرنا	۱۲۱
۱-۱۹	**شعر، صوف اور وبر**	۱۲۱-۱۳۲
۱	تعریف	۱۲۱
۲	انسان کے بال کا حکم	۱۲۲
۳	مردہ جانور کا بال	۱۲۲
۴	مردہ انسان کا بال	۱۲۳
۴	اول: مردہ مرد کے سر کا بال	۱۲۳
۵	دوم: مردہ عورت کے سر کا بال	۱۲۴
۶	سوم: میت کے بقیہ بدن کے بال مثلاً ڈاڑھی، مونچھ، بغل اور زیر ناف کا بال	۱۲۴
۷	وضو میں بال پر مسح کرنا	۱۲۵

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۹	وہ تصرفات جن میں شفعہ جائز ہے	۱۶۵
۲۰	بشرط عوض ہبہ	۱۶۵
۲۱	خیار کی شرط کے ساتھ شفعہ	۱۶۵
۲۲	بیع کی بعض اقسام میں شفعہ	۱۶۶
۲۲	الف: اعلانیہ نیلامی کی بیع	۱۶۶
۲۳	ب: مسجد بنانے کے لئے فروخت شدہ جائیداد	۱۶۶
۲۴-۲۶	وہ مال جس میں شفعہ ثابت ہوتا ہے	۱۶۷
۲۷	شفعہ کے ذریعہ لینے کے لئے طلب کے مراحل	۱۶۸
۲۸-۳۲	الف: طلب مواثبت	۱۶۸
۳۳	طلب مواثبت پر گواہ بنانا	۱۷۱
۳۴-۳۷	ب: طلب تقریر واشہاد	۱۷۲
۳۸	ج: طلب خصومت وتملک	۱۷۴
۳۹	مسلمان کے خلاف ذمی کے لئے شفعہ	۱۷۴
۴۰	متعدد شفعاء کا ہونا اوران کا باہم مزاحم ہونا	۱۷۵
۴۰-۴۱	اول: جس وقت شفعہ کا سبب ایک ہو	۱۷۵
۴۲	دوم: جس وقت سبب شفعہ الگ الگ ہو	۱۷۶
۴۳	سوم: خریدار شفیع کا دوسرے شفعاء کے ساتھ مزاحمت کرنا	۱۷۸
۴۴-۴۷	شفعہ کے ذریعہ مالک بننے کا طریقہ	۱۷۸
۴۸	مشفوع فیہ مال میں تعمیر کرنا اور درخت لگانا	۱۸۱
۴۹	شفعہ والی جائیداد میں دوسرے کا استحقاق	۱۸۳
۵۰	ہلاکت کا تاوان	۱۸۴
۵۱	شفعہ میں وراثت	۱۸۶
۵۲-۵۳	شفعہ ساقط ہونے کے اسباب	۱۸۶
۵۴	بیع سے قبل شفعہ سے دست بردار ہونا	۱۸۷
۵۵	معاوضہ لے کر شفعہ سے دستبردار ہونا یا صلح کرنا	۱۸۸

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۳	حسن سلوک پر بندوں کا شکر ادا کرنا	۲۰۲
۱۴	جس پر انعام کیا جائے اس سے شکر کا مطالبہ کرنا	۲۰۳
۱-۳۹	**شک**	**۲۰۵-۲۲۶**
۱	تعریف	۲۰۵
۲-۵	متعلقہ الفاظ: یقین، اشتباہ، ظن، وہم	۲۰۶
۶	جس پر شک طاری ہو اس کے حکم کے لحاظ سے شک کی اقسام	۲۰۷
۷	شک کو معتبر وغیر معتبر ماننے پر اجماع کے اعتبار سے اس کی اقسام	۲۰۸
۸	شک یقین کو زائل نہیں کرتا، یا یقین شک سے زائل نہیں ہوتا، یا یقین کے ساتھ شک نہیں ہوتا	۲۰۸
۹	میراث میں شک	۲۰۸
۱۰	ارکان میں شک	۲۰۸
۱۱	سبب میں شک	۲۱۰
۱۲	شرط میں شک	۲۱۱
۱۳	مانع میں شک	۲۱۲
۱۴	طہارت میں شک	۲۱۲
۱۵	نماز میں شک	۲۱۴
۱۵	الف: قبلہ میں شک	۲۱۴
۱۶	ب: وقت داخل ہونے میں شک	۲۱۴
۱۷	ج: چھوٹی ہوئی نماز میں شک	۲۱۴
۱۸	نماز کی کسی رکعت میں شک	۲۱۵
۱۹	زکاۃ میں شک	۲۱۶
۱۹	الف: زکاۃ کی ادائیگی میں شک	۲۱۶
۲۰	ب: پوری یا کچھ زکاۃ کی ادائیگی میں شک	۲۱۶
۲۱	ج: زکاۃ کے مصرف میں شک	۲۱۶
۲۲	روزہ میں شک	۲۱۶
۲۲	الف: رمضان کے داخل ہونے میں شک	۲۱۶

فقرہ	عنوان	صفحہ
۶	ھ: صحیح عضو کے بدلہ میں شل عضو کو کاٹنا	۲۲۸
۷	و: لنجے کا نکاح	۲۲۸
	شمال	۲۲۹
	دیکھئے: یمین	
۱-۸	**شم**	۲۲۹-۲۳۳
۱	تعریف	۲۲۹
۲	متعلقہ الفاظ: استنکاہ	۲۲۹
۳	شرعی حکم	۲۲۹
۴	روزہ دار کا خوشبو وغیرہ سونگھنا	۲۳۰
۵	احرام والے کے لئے خوشبو سونگھنا	۲۳۰
۶	سونگھنے کے لئے اجارہ پر دینا	۲۳۱
۷	حاسہ شامہ (ناک) پر جنایت	۲۳۲
۸	بوسونگھ کر نشہ آور چیز کے پینے کو ثابت کرنا	۲۳۳
	شنداخ	۲۳۳
	دیکھئے: إملاک، دعوۃ	
۱-۶۳	**شہادۃ**	۲۳۴-۲۷۲
۱	تعریف	۲۳۴
۲-۴	متعلقہ الفاظ اقرار، دعوہ، بینہ	۲۳۶-۲۳۷
۵	شرعی حکم	۲۳۷
۶	شہادت کی مشروعیت	۲۳۸
۷	شہادت کے ارکان	۲۳۸
۸	شہادت دینے کا سبب	۲۳۸
۹	شہادت کا حجت ہونا	۲۳۹
۱۰	شہادت کی شرائط: شرائط تحمل، شرائط اداء	۲۳۹

فقرہ	عنوان	صفحہ

موسوعہ فقہیہ

شائع کردہ

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

شرط

تعریف:

۱- شرط (راء کے سکون کے ساتھ) لغت میں: کسی چیز کا پابند بنانا اور پابند بنناہے، اس کی جمع ''شروط'' ہے، اور شرط کے معنی میں شریطہ ہے جس کی جمع ''شرائط'' ہے، اور ''شرط'' (راء کے فتحہ کے ساتھ) کا معنی علامت ہے، اس کی جمع ''اشراط'' ہے، اسی سے '' **أشراط الساعة**'' یعنی علامات قیامت ہے [۱]۔

شرط اصطلاح میں: جس کے نہ ہونے سے کسی چیز کا نہ ہونا لازم آئے، لیکن اس کے وجود سے کسی چیز کا وجود یا عدم ذاتی طور پر لازم نہ آئے [۲]۔

بیضاوی نے ''المنہاج'' میں اس کی تعریف یہ کی ہے: جس پر موثر کی تاثیر موقوف ہو، اس کا وجود موقوف نہ ہو، انہوں نے اس کی مثال میں ''احصان'' (شادی شدہ ہونا) پیش کیا ہے کہ سنگسار کرنے میں زنا کی تاثیر اس پر موقوف ہے، جیسا کہ اسنوی نے لکھا ہے، لیکن خود زنا اس پر موقوف نہیں، اس لئے کہ کنواری بھی کبھی زنا کرتی ہے [۳]۔

---

(۱) الصحاح، القاموس، اللسان، المصباح مادہ: ''شرط، التعریفات للجرجانی / ۱۶۶ طبع صبیح

(۲) حاشیۃ البنانی علی جمع الجوامع ۲ / ۲۰ طبع حلب۔

(۳) شرح البدخشی ۲ / ۱۰۸، ۱۰۹ طبع صبیح۔

متعلقہ الفاظ:

الف- رکن:

۲- اصطلاح میں کسی چیز کا رکن: وہ ہے جس کے بغیر اس چیز کا وجود نہ ہو، اور یہ ذاتی جز ہوتا ہے جس کے ساتھ کسی اور چیز سے مل کر ماہیت مرکب ہوتی ہے، اس طور پر کہ ماہیت کا قیام اس پر موقوف ہوتا ہے۔

شرط اور رکن کے مابین فرق: شرط ماہیت سے خارج ہوتی ہے اور رکن ماہیت میں داخل ہوتا ہے، لہذا یہ دونوں ایک دوسرے کی ضد ہیں [۱]۔

ب- سبب:

۳- سبب اصطلاح میں: وہ ہے جس کے وجود سے وجود اور جس کے عدم سے عدم ذاتی طور پر لازم آئے۔

لہذا سبب وشرط ایسے ہیں کہ ان کے عدم سے عدم لازم آتا ہے۔

البتہ سبب کے وجود سے وجود لازم آتا ہے، لیکن شرط کے وجود سے وجود لازم نہیں آتا ہے، مثلاً ظہر کی نماز کا سبب زوال آفتاب ہے، اور اس کی شرط طہارت ہے [۲]۔

---

(۱) التعریفات / ۱۴۹ (طبع دار الکتاب العربی)، الکلیات ۲ / ۳۹۵-۳۹۶ (طبع دوم)، حاشیہ ابن عابدین ۱ / ۶۱-۶۴ طبع المصریہ، حاشیۃ الجمل ۱ / ۲۱۸ / ۳ طبع دار احیاء التراث۔

(۲) اصول السرخسی ۲ / ۳۰۱-۳۰۴ (طبع دار الکتاب العربی)، الفروق للقرافی ۱ / ۶۱-۶۲، فقرہ / سوم (طبع المعرفہ)، حاشیۃ البنای علی جمع الجوامع ۱ / ۹۴ (طبع الحلبی)۔

ج-مانع:

۴- اس کا اصطلاحی معنی جیسا کہ قرافی نے ''الفروق'' میں لکھا ہے: جس کے وجود سے عدم لازم آئے، لیکن اس کے عدم سے وجود یا عدم ذاتی طور پر لازم نہ آئے، اس معنی کے لحاظ سے ''مانع'' شرط کے برعکس ہے، اس لئے کہ شرط وہ ہے جس کے عدم سے کسی چیز کا عدم لازم آتا ہے، لیکن اس کے وجود سے وجود یا عدم ذاتی طور پر لازم نہیں آتا۔

ابن السبکی نے کہا: مانع ایسا وصف ہے جو ظاہر، منضبط اور موجود ہو اور جو حکم کی ضد کو بتائے جیسے قصاص کے باب میں ابوّت (باپ ہونا)[1] تفصیل اصطلاح ''مانع'' میں ہے۔

شرط کی تقسیمات:

شرط کی درج ذیل قسمیں ہیں:

۵-قسم اول۔شرط محض: جس کے نہ پائے جانے سے علت کا وجود ناممکن ہوجائے اور جب وہ پائی جائے تو علت پائی جائے، لہذا شرط کی طرف وجود منسوب ہوجائے گا، وجوب نہیں، اس کی مثال نماز کے لئے طہارت کی شرط لگانا، اور بیع میں رہن کی شرط لگانا ہے۔

پھر شرط محض کی دو قسمیں ہیں: شروط شرعیہ اور شروط جعلیہ۔

شروط شرعیہ: جن کو شریعت نے شرط قرار دیا ہو، یا تو وجوب کے لئے ہو مثلاً نماز وغیرہ امور شرعیہ کے وجوب کے لئے بالغ ہونا، یا صحیح ہونے کے لئے ہو جیسے نماز کے لئے طہارت کی شرط لگانا۔

یا انعقاد کے لئے ہو مثلاً تصرف کے منعقد ہونے کے لئے اہلیت کی شرط لگانا اور محل پر عقد کے ہونے کے لئے اس کے قابل ہونے کی شرط لگانا۔

یا لزوم کے لئے ہو مثلاً بیع کے لازم ہونے میں ''خیار'' نہ ہونے کی شرط لگانا، یا نفاذ کے لئے ہو جیسے تصرف کے نافذ ہونے کے لئے ولایت اور اس کے ہم معنی امور کی شرط لگانا۔

ان شرائط میں سے کسی بھی شرط کے معدوم ہونے سے اس حکم کا معدوم ہونا لازم آتا ہے جس کے لئے اس کی شرط لگائی گئی ہے، لہذا اگر وجوب کی کوئی شرط نہ پائی جائے تو مکلّف پر اس فعل کا واجب نہ ہونا لازم آئے گا، اور صحت کی کسی شرط کے نہ پائے جانے سے فعل کا صحیح نہ ہونا لازم آئے گا، اسی طرح انعقاد کی کسی شرط کے نہ ہونے سے تصرف کا اس طور پر باطل ہونا لازم آئے گا کہ اس پر کوئی بھی حکم مرتب نہ ہوگا۔

۶- شروط جعلیہ: وہ شرطیں ہیں جن کو مکلّف عقود وغیرہ، مثلاً طلاق، عتاق اور وصیت میں لگاتا ہے، اس کی دو قسمیں ہیں: شرط تعلیقی، مثلاً ''**إن دخلت الدار فأنت طالق**'' (اگر تو گھر میں گئی تو تجھ کو طلاق)، اس کی تفصیل اصطلاح (تعلیق) میں دیکھی جائے، اور شرط تقییدی، مثلاً ''**وقفت علی أولادي من کان منهم طالبا للعلم**'' (میں نے اپنی ان اولاد پر وقف کیا جو طالب علم ہوں)۔

ان شروط جعلیہ کے معتبر ہونے کے اعتبار سے ان کی تین قسمیں ہیں:

۱- ایسی شرط جو شرع کے خلاف نہ ہو، بلکہ وہ شرائط کی تکمیل کا سبب ہو، جیسے: قرض دینے والا قرض لینے والے پر رہن یا کفیل کی شرط لگائے۔

(۱) الفروق للقرافی ۱/ ۶۲ (طبع المعرفۃ)، جمع الجوامع مع حاشیۃ البنانی ۱/ ۹۸ (طبع الحلبی)۔

۲- ایسی شرط جو مشروط کے مناسب نہ ہو، بلکہ اس کے تقاضے کے خلاف ہو، مثلاً: عقد نکاح میں شوہر یہ شرط لگائے کہ وہ بیوی کو نفقہ نہ دے گا۔

۳- ایسی شرط کہ جس میں لگائی گئی ہے اس میں شرع کے خلاف نہ ہو اور اس میں عاقدین میں سے کسی ایک یا دونوں یا کسی اور کی مصلحت ہو، لیکن عقد اس کا متقاضی نہ ہو، لہذا یہ معلوم نہ ہو کہ وہ شرط عقد کے مناسب ہے یا غیر مناسب ہے، مثلاً کوئی اس شرط پر گھر فروخت کرے کہ فروخت کنندہ اس میں مثلاً معین مدت تک رہے گا، یا اس میں فلاں اجنبی شخص رہے گا۔

یہ شرط مختلف فیہ ہے [۱]۔ اس کی تفصیل اصولی ضمیمہ میں ہے۔

قسم دوم: ایسی شرط جو علتوں کے حکم میں ہے:

۷- وہ ایسی شرط ہے جس کے مقابل کوئی ایسی علت نہ ہو جس کی طرف حکم کی نسبت کی جا سکے، لہذا حکم کو اس شرط کی طرف منسوب کر دیا جاتا ہے، اس لئے کہ شرط سے تعلق وجود کا ہوتا ہے وجوب کا نہیں، لہذا وہ شرط علتوں کے مشابہ ہوگئی، اور علتیں اصل ہوتی ہیں، لیکن چونکہ یہ بذات خود علت نہیں، لہذا شرائط کا ان کے قائم مقام بننا درست ہوگا، اس کی مثال کنواں کھودنا ہے کہ گرنے کی علت ثقل ہے، لیکن زمین گرنے سے مانع ہے، اور کھود کر اس مانع کو ہٹانا شرط ہوگا، اور یہ علت اس لائق نہیں کہ حکم اس کی طرف منسوب کیا جا سکے (وہ حکم ضمان ہے)، اس لئے کہ "ثقل" ایک فطری امر ہے اور چلنا مباح ہے، یہ دونوں اس قابل نہیں کہ ان کی طرف ضمان کو منسوب کیا جائے، لہذا اس کو شرط کی طرف منسوب کیا جائے گا، اس لئے کہ ایسا کرنے والا تعدی کرنے والا ہے، کیونکہ ضمان اس صورت میں ہے، جبکہ دوسرے کی ملکیت میں کھودے، اس کے برخلاف اگر خود کو اس میں ڈال دے (تو کھودنے والا ضامن نہ ہوگا) [۱]۔

قسم سوم: ایسی شرط جو اسباب کے حکم میں ہے:

۸- وہ ایسی شرط ہے جس کے پائے جانے کے بعد، کسی فاعل مختار کا ایسا فعل پایا جائے جو شرط کی طرف منسوب نہ ہو، مثلاً شکار کی رسی کھول دے اور وہ بھاگ نکلے تو حنفیہ کے نزدیک ضامن نہ ہوگا، اس میں امام محمد کا اختلاف ہے، اس لئے کہ رسی کھولنا، چوں کہ بدک کر بھاگنے سے پہلے ہے جو تلف ہونے کی علت ہے، اس لئے سبب کی طرح ہوگیا، اس لئے کہ وہ علت کی صورت پر مقدم ہوتا ہے اور شرط اس سے مؤخر ہوتی ہے [۲]۔

قسم چہارم: ایسی شرط جو نام کی ہو، حکم کے اعتبار سے شرط نہ ہو:

۹- ایسی شرط کہ حکم اس کے وجود کا محتاج ہو، لیکن اس کے وجود کے وقت حکم نہ پایا جائے، لہذا اس پر موقوف ہونے کی حیثیت سے اس کو شرط کہا گیا، اور چونکہ اس کے وجود کے وقت حکم کا وجود نہیں ہوتا ہے اس حیثیت سے وہ حکماً شرط نہ ہوگی۔

فخر الاسلام کے کلام سے سمجھ میں آتا ہے کہ یہ نام ہے ان دو شرطوں میں سے پہلی کا، جن میں سے دوسری کی طرف حکم کی نسبت ہوتی ہے، اس لئے کہ جس حکم کا بھی تعلق دو شرطوں سے ہوگا ان میں

---

(۱) کشف الأسرار ۲۰۲/۴-۲۰۳، فتح الغفار ۴۷/۳، التلویح علی التوضیح ۱۲۰/۱۔

(۱) فتح الغفار ۴۷/۳ (طبع الحلبی)، کشف الأسرار ۲۰۶/۴-۲۰۸ (طبع دار الکتاب العربی)، أصول السرخسی ۳۲۳/۲، ۳۲۴۔

(۲) فتح الغفار ۴۷/۳-۵۷ (طبع الحلبی)، کشف الأسرار ۲۱۲/۴ (طبع دار الکتاب العربی)۔

سے اول نام کی شرط ہوگی، حکم کے اعتبار سے شرط نہ ہوگی، اس لئے کہ شرط کا حکم یہ ہے کہ اس کی طرف وجود کی نسبت کی جائے، اور یہ دوسری شرط کی طرف منسوب ہے، لہذا پہلی شرط حکماً شرط نہ ہوگی، بلکہ نام کی شرط ہوگی۔

قسم پنجم: شرط بمعنی خالص علامت:

۱۰- اس کی مثال زنا کے باب میں احصان ہے، اور وہ محض علامت اس لئے ہے کہ شرط کا حکم یہ ہے کہ وہ شرط کے پائے جانے تک علت کے انعقاد سے مانع ہو، اور یہ زنا میں کسی بھی حال میں نہ ہوگا۔

اس لئے کہ جب زنا کا وجود ہوگا تو اس کا حکم کسی ایسے ''احصان'' پر موقوف نہ ہوگا جو اس کے بعد پایا جائے، البتہ اگر ''احصان'' ثابت ہوجائے تو وہ زنا کے حکم کو بتانے والا ہوگا، رہا یہ کہ زنا اپنی صورت کے ساتھ پایا جائے، اور علت کا انعقاد ''احصان'' کے وجود پر موقوف ہو تو یہ ثابت نہیں ہوگا، احصان علامت ہے، شرط نہیں ہے، لہذا یہ وجود یا وجوب کسی کے لئے علت بننے کے قابل نہیں، اور اسی وجہ سے کسی بھی حال میں اس کے لئے علتوں کا حکم نہیں دیا گیا۔

اسی وجہ سے ''احصان'' کے گواہ اگر رجوع کرلیں تو وہ کسی بھی حال میں ضامن نہیں ہوں گے، یعنی وہ تنہا رجوع کریں، یا زنا کے گواہوں کے ساتھ رجوع کریں[۱]۔

شرط جعلی کی دونوں قسموں معلق ومقید کی خصوصیات:

۱۱- تعلیق کے صحیح ہونے کے لئے چند امور شرط ہیں:

یہ کہ جس پر معلق کیا گیا ہے وہ ایسا معدوم امر ہو جس کے وجود کا احتمال ہو، یعنی آئندہ اس کے وجود وعدم دونوں کا احتمال ہو، اور یہ کہ ایسا امر ہو جس کے وجود کی واقفیت کی امید ہو، اور جزاء وشرط کے مابین کوئی اجنبی فاصل نہ پایا جائے[۱]۔ اور یہ کہ جس پر معلق کیا گیا ہے وہ امر مستقبل ہو، ماضی اس کے برخلاف ہے کہ تعلیق میں اس کا کوئی دخل نہیں ہے[۲]۔ تعلیق کے ذریعہ بدلہ دینا مقصود نہ ہو، لہذا اگر بیوی شوہر کو کوئی ایسی گالی دے جس سے اس کو اذیت پہنچے، اور وہ کہے: اگر میں ایسا ہوں جیسا تم نے کہا تو تم کو طلاق ہے، تو طلاق فوراً پڑ جائے گی، خواہ شوہر، بیوی کے قول کے مطابق ہو یا نہ ہو، اس لئے کہ (ایسی صورت میں) شوہر اکثر وبیشتر عورت کو طلاق دے کر ایذا پہنچانا چاہتا ہے، اور یہ کہ کوئی ربط پیدا کرنے والی چیز پائی جائے جہاں جزاء مؤخر ہو، ورنہ تعلیق نہیں ہوگی، اور یہ کہ جس کی طرف سے تعلیق صادر ہو وہ تنجیز کا مالک ہو، یعنی تنجیز پر قادر ہو، اور یہ امر مختلف فیہ ہے[۳]۔

(دیکھئے: ''تعلیق''، فقرہ/ ۲۸، ۲۹، جلد ۱۲)۔

شرط مقید کی خصوصیات:

شرط مقید دو امور کے ساتھ خاص ہے:

۱۲- اول: اصل تصرف پر اس کا زائد امر ہونا، چنانچہ زرکشی نے ''القواعد''

---

(۱) فتح الغفار ۳/ ۵۷ (طبع الحلبی)، کشف الأسرار ۴/ ۲۱۹ (طبع دار الکتاب العربی)۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۹۳ طبع المصریہ، الأشباہ والنظائر لابن نجیم / ۳۶۷ (طبع الہلال)، تبیین الحقائق ۲/ ۲۴۳ (طبع بولاق)، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۴۳-۳۴۴ (طبع المعرفہ)، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۳۴۲ (طبع الحلبی)، الإنصاف ۹/ ۱۰۴ (طبع اول)۔

(۲) الأشباہ والنظائر للسیوطی/ ۳۶۷ (طبع الحلبی)۔

(۳) ابن عابدین ۲/ ۴۹۴ (طبع المصریہ)، الأشباہ والنظائر لابن نجیم / ۳۶۷ (طبع الہلال)، فتح القدیر ۳/ ۱۲۷ (طبع بولاق)، الدسوقی ۲/ ۳۷۰ (طبع الفکر)، الخرشی ۴/ ۳۷-۳۸ (طبع بولاق)۔

میں صراحت کی ہے کہ شرط وہ ہے جس میں اصل (یعنی اصل فعل) قطعی طور پر ہو، اور اس میں کسی دوسرے امر کی شرط لگائی گئی ہو[1]۔

دوم: اس کا مستقبل امر ہونا، یہ "حاشیۃ الحموی علی ابن نجیم" کی اس عبارت سے ظاہر ہوتا ہے: شرط مخصوص صیغہ کے ذریعہ کسی امر موجود میں ایسے امر کا التزام کرنا ہے جو ابھی وجود میں نہیں آیا ہے[2]۔

علاوہ ازیں شرط تعلیق و شرط تقیید میں فرق بقول زرکشی یہ ہے کہ تعلیق وہ ہے جس میں اصل فعل پر ادات شرط مثلاً "إن"، "إذا" داخل ہو، اور شرط یہ ہے کہ اس میں اصل کا یقین ہو، اور اس میں کسی دوسرے امر کی شرط لگائی گئی ہو[3]۔

حموی نے کہا: دونوں میں فرق کے لئے یہ بھی کہہ سکتے ہو: تعلیق کسی غیر موجود امر کو آئندہ پائے جانے والے امر پر "إن" یا اس کے نظائر کے ذریعہ سے معلق کرنا ہے، جب کہ شرط مخصوص صیغہ کے ذریعہ کسی امر موجود میں ایسے امر کا التزام کرنا ہے جو نہ پایا گیا ہو[4]۔

شرط کی پہچان:

۱۳ - شرط کی پہچان اس کے صیغہ سے ہوتی ہے، یعنی کلام میں کوئی حرف شرط داخل ہو، لہذا جس فعل پر حرف شرط داخل ہو وہ فعل شرط ہوگا، اور اس کے صیغے جیسا کہ آمدی نے "الاحکام" میں لکھا ہے، بہت ہیں مثلاً: "إن (مخففہ)، إذا، من، ما، مهما، حيثما، أينما اور إذما"، ان صیغوں میں اصل "إن" شرطیہ ہے[5]۔

شرط کی پہچان اس کی دلالت یعنی معنی کے ذریعہ بھی ہوتی ہے یعنی کلام کا اول حصہ دوسرے حصہ کے لئے سبب ہو، مثلاً کہے: "المرأة التي أتزوج طالق ثلاثا" (جس عورت سے میں شادی کروں اس کو تین طلاق ہے)، یہ ایسا مبتدا ہے جو شرط کے معنی پر مشتمل ہے، اور اول کلام یقینی و قطعی طور پر دوسرے حصہ کو مستلزم ہے، اس کے برعکس نہیں، اس لئے کہ وصف جو شادی کرنا ہے وہ غیر معین کے بارے میں ہے، لہذا عام ہوگا۔

اگر وصف کسی معین کے بارے میں ہو، مثلاً کہے: "هذه المرأة التي أتزوجها طالق" (یہ عورت جس سے میں شادی کر رہا ہوں اس کو طلاق ہے) تو یہ شرط پر دلالت کے لائق نہیں، اس لئے کہ معین چیز میں وصف لغو ہے، لہذا صرف یہ رہ جائے گا: "هذه المرأة طالق" (اس عورت کو طلاق ہے)، اور یہ قول اجنبی عورت کے حق میں لغو ہے، البتہ شرط کی صراحت کر دینا معین و غیر معین دونوں کو جامع ہے، حتی کہ اگر کہے: "إن تزوجت هذه المرأة أو امرأة" (اگر میں اس عورت یا کسی عورت سے شادی کروں) تو جب اس سے شادی کرے گا اس پر طلاق پڑ جائے گی، اس کی تفصیل کی جگہ کتب اصول ہیں[1]۔

شرط پر حکم کو معلق کرنے پر مرتب ہونے والا اثر:

۱۴ - اصولیین ایک اہم مسئلہ لکھتے ہیں، وہ یہ ہے کہ کیا شرط پر حکم کو معلق کرنا سبب کو سبب بننے سے روکتا ہے، یا صرف حکم ثابت ہونے سے روکتا ہے، سبب کو انعقاد سے نہیں روکتا؟۔

اس مسئلہ میں اختلاف ہے جسے اصطلاح "تعلیق" (فقرہ/۳۰) میں دیکھا جائے۔

شرط کے پائے جانے کے وقت کچھ واقع نہ ہوگا، اس کی تفصیل

(۱) المنثور ۱/۳۷۰ (طبع اول)، الحموی علی ابن نجیم ۲/۲۲۴ (طبع العامرۃ)۔
(۲) الحموی علی ابن نجیم ۲/۲۲۵ (طبع العامرہ)۔
(۳) المنثور ۱/۳۷۰ (طبع اول)۔
(۴) الحموی علی ابن نجیم ۲/۲۲۵ (طبع العامرۃ)۔
(۵) الإحکام فی أصول الأحکام للآمدی ۲/۳۰۹-۳۱۰ (طبع المکتب الإسلامی)۔

(۱) فتح الغفار ۳/۷۵ (طبع الحلبی)، کشف الأسرار للبزدوی ۴/۲۰۳-۲۰۶ (طبع دار الکتاب العربی)۔

''اصولی ضمیمہ'' میں ہے[1]۔

شرط کے ذریعہ تخصیص:

۱۵- شرط، متصل مخصصات (اسباب تخصیص) میں سے ہے، اس کا ایک حکم یہ ہے کہ وہ کلام سے اس چیز کو خارج کر دیتی ہے جو شرط نہ ہونے کی صورت میں کلام میں داخل ہوجاتی ہے، اس کی تفصیل ''اصولی ضمیمہ'' میں ہے۔

مفہوم شرط کے ذریعہ استدلال:

۱۶- حکم کو شرط پر لفظ (إن) یا اس کے علاوہ کسی ایسے دوسرے لفظ کے ذریعہ معلق کرنا جو لغت میں شرط کے لئے آتا ہو، مثلاً اس آیت میں ہے: ''وَإِنْ كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ''[2] (اور اگر وہ حمل والیاں ہوں تو انہیں خرچ دیتے رہو ان کے حمل کے پیدا ہونے تک)۔

اس میں چار امور ہیں:

اول: شرط کے ثبوت پر مشروط کا ثبوت۔

دوم: اس پر (إن) کی دلالت۔

سوم: شرط کے نہ پائے جانے پر مشروط کا نہ پایا جانا۔

چہارم: اس پر (إن) کی دلالت۔

ابتدائی تین غیر مختلف فیہ ہیں، البتہ چوتھی چیز اور وہ شرط کے نہ پائے جانے کے وقت مشروط کے نہ پائے جانے پر ''إن'' کی دلالت ہے، یہ مختلف فیہ ہے، اس کی تفصیل ''اصولی ضمیمہ'' میں ہے۔

(۱) مسلم الثبوت ار ۴۲۳-۴۳۲ (طبع بولاق)۔

(۲) سورۂ طلاق ر ۶۔

شرط پر معلق امر تکرار کا متقاضی ہے، جیسا کہ فرمان باری ہے: ''وَإِنْ كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا''[1] (اور اگر تم حالت جنابت میں ہو تو (سارا جسم پاک صاف کرلو)، یہ شرط کے مکرر ہونے پر مشروط میں تکرار کا متقاضی ہے، یہ اس قول کی بنیاد پر ہے کہ مطلق امر تکرار کا متقاضی ہے۔ رہا اس قول کے لحاظ سے کہ مطلق امر تکرار کا متقاضی نہیں اور نہ ہی اس سے مانع ہے تو یہاں پر وہ لفظ کے لحاظ سے تکرار کا متقاضی ہے نہ کہ قیاس کے لحاظ سے، یا نہ لفظ کے لحاظ سے اس کا متقاضی ہے نہ قیاس کے لحاظ سے، یا لفظ کے لحاظ سے اس کا متقاضی نہیں البتہ قیاس کے لحاظ سے اس کا متقاضی ہے، یہ امر مختلف فیہ ہے، اس کو ''اصولی ضمیمہ'' میں دیکھا جائے۔

تصرفات پر شرط جعلی تعلیقی کا اثر:

۱۷- شرط جعلی تعلیقی کا اثر تصرفات مثلاً: اجارہ، بیع، خلع، صلح، تقسیم، مزارعت، مساقات، مضاربت، نکاح، ابراء، وقف، حجر اور رجعت وغیرہ میں ظاہر ہوتا ہے، جس کا بیان اصطلاح ''تعلیق'' میں ہے۔

تصرفات پر شرط تقییدی کا اثر:

۱۸- اگر تصرف میں کسی شرط کی قید ہو تو یہ شرط صحیح ہوگی یا فاسد یا باطل۔

اگر شرط صحیح ہو، جیسے گائے میں شرط لگائے کہ دودھ والی ہو تو عقد جائز ہوگا، اس لئے کہ مشروط معقود علیہ یا ثمن کی صفت ہے، اور یہ خالص صفت ہے، وہ اصل بن جائے اس کا تصور نہیں، اور اس کے

(۱) سورۂ مائدہ ر ۶۔

لئے کسی بھی حال میں ثمن کا کوئی حصہ نہیں ہوگا[۱]۔ اور اگر شرط فاسد یا باطل ہو، مثلاً اونٹنی اس شرط پر خریدے کہ وہ دو ماہ کے بعد بچہ جنے گی تو بیع فاسد ہوگی۔

"الفتاوی الہندیہ" میں ہے: "جن چیزوں کی تعلیق شرط پر درست نہیں اور وہ فاسد شرائط سے باطل ہوجاتی ہیں، مجموعی طور پر تیرہ ہیں: بیع، تقسیم، اجارہ، رجعت، مال کے بدلے میں صلح، دین سے بری کرنا، جس کو تصرف کی اجازت ہو اس کو تصرف سے روکنا، وکیل کو معزول کرنا، شرح الطحاوی کی روایت کے مطابق اعتکاف کے واجب کرنے کو شرائط پر معلق کرنا، مزارعت، معاملہ، اقرار اور ایک روایت میں وقف[۲]۔

حنفیہ جو فساد و بطلان میں تفریق کرتے ہیں ان کی رائے ہے کہ شرط تقییدی کی تین قسمیں ہیں: صحیح، فاسد اور باطل۔

دوسرے فقہاء جو فساد و بطلان کے درمیان فرق کے قائل نہیں ہیں، اور کہتے ہیں کہ یہ دونوں ایک ہیں، ان کی رائے ہے کہ اس کی دو قسمیں ہیں: صحیح و باطل، یا صحیح و فاسد۔

شرط صحیح:

الف- اس کا ضابطہ:

۱۹- حنفیہ کے نزدیک اس کا ضابطہ: کسی ایسی صفت کی شرط لگانا جو عقد کے صادر ہونے کے وقت محل عقد کے ساتھ قائم ہو، یا ایسی شرط لگانا جس کا عقد متقاضی ہو یا اس کے تقاضے کے مناسب ہو، یا ایسی شرط لگانا جس کے شرط لگانے کے جواز کی دلیل شریعت میں وارد ہو، یا ایسی شرط لگانا جس کا رواج ہو۔

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۱۶۹ (طبع الجمالیہ)۔
(۲) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۳۹۶۔

مالکیہ کے نزدیک اس کا ضابطہ: کسی ایسی صفت کی شرط لگانا جو عقد کے صادر ہونے کے وقت محل عقد کے ساتھ قائم ہو، یا ایسی شرط لگانا جس کا عقد متقاضی ہو، یا ایسی شرط لگانا جس کا عقد نہ متقاضی ہو نہ اس کے خلاف ہو۔

شافعیہ کے نزدیک اس کا ضابطہ: کسی ایسی صفت کی شرط لگانا جو عقد کے صادر ہونے کے وقت محل عقد کے ساتھ قائم ہو، یا ایسی شرط لگانا جس کا عقد متقاضی ہو، یا ایسی شرط لگانا جو عاقد کی کسی جائز مصلحت کو بروئے کار لائے، یا آزاد کرنے کی شرط لگانا کہ شارع کی اس پر نگاہ لگی رہتی ہے۔

حنابلہ کے نزدیک اس کا ضابطہ: کسی ایسی صفت کی شرط لگانا جو عقد کے صادر ہونے کے وقت محل عقد کے ساتھ قائم ہو، یا ایسی شرط لگانا جس کا عقد متقاضی ہو یا وہ عقد کے تقاضے کو مضبوط کرے، یا ایسی شرط لگانا جس کے شرط لگانے کی شارع نے اجازت دی ہو، یا ایسی شرط لگانا جو عاقد کی کسی مصلحت کو بروئے کار لائے، اس کی تفصیل حسب ذیل ہے:

ب- اس کے اقسام:

۲۰- قسم اول: کسی ایسی صفت کی شرط لگانا جو عقد کے صادر ہونے کے وقت محل عقد کے ساتھ قائم ہو، یہ نوع فقہاء کے یہاں بالاتفاق جائز ہے، اب اگر یہ شرط فوت ہوجائے تو خریدار کو پسندیدہ وصف کے فوت ہونے کے سبب "خیار" حاصل ہوگا، مثلاً خریدی ہوئی گائے کے دودھ والی ہونے کی شرط لگانا[۱]۔

قسم دوم: ایسی شرط لگانا جس کا عقد متقاضی ہو اس کے جواز

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۱۷۲ (طبع الجمالیہ)، الدسوقی ۳/ ۱۰۸ (طبع الفکر)، مغنی المحتاج ۲/ ۳۴ (طبع حلب)، کشاف القناع ۳/ ۱۸۸ (طبع النصر)۔

پر بھی فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ یہ عقد کو پختہ کرنے کے درجہ میں ہے، اس کی ایک مثال یہ ہے کہ اگر خریداری میں سامان خریدار کے سپرد کرنے کی شرط لگائے تو بیع صحیح ہوگی، اس لئے کہ یہ شرط عقد کے تقاضوں میں سے ہے، نیز اس کی ایک مثال عیب کی وجہ سے واپس کرنے اور عوض واپس لینے کی شرط لگانا ہے، اس لئے کہ یہ لازمی امور ہیں، عقد کے منافی نہیں، بلکہ یہ عقد کے تقاضوں میں سے ہیں (۱)۔

قسم سوم: ایسی شرط لگانا جو عقد کے تقاضے کے مناسب ہو، یہ حنفیہ کی تعبیر ہے۔

صاحب ''البدائع'' نے کہا: اس کا عقد تو متقاضی نہیں، لیکن یہ عقد کے تقاضے کے مناسب ہے، لہذا یہ عقد کو فاسد نہ کرے گی، بلکہ محض عقد کے حکم کو معنوی حیثیت سے ثابت کرنے والی اور اس کی تاکید و توثیق کرنے والی ہے، اس کو اس شرط کے ساتھ لاحق کر دیا جائے گا جو عقد کے تقاضوں میں سے ہے۔ مالکیہ کی تعبیر ہے: ایسی شرط لگانا جو عقد کے تقاضے کے مناسب ہو، اس کے خلاف نہ ہو۔ شافعیہ و حنابلہ کی تعبیر ہے: ایسی شرط لگانا کہ عقد کا اطلاق اس کا متقاضی نہ ہو، البتہ وہ اس کے مناسب ہو اور عاقد کی کسی مصلحت کو ثابت کرے، اس کی مثال یہ ہے کہ اس شرط پر فروخت کرے کہ خریدار اس کو ثمن کے عوض رہن یا کفیل دے گا، اور رہن معلوم ہو اور کفیل حاضر ہو تو یہ حنفیہ کے نزدیک استحسانا جائز ہوگا، اور مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک بھی یہ جائز ہے (۲)۔

قسم چہارم: ایسی شرط لگانا جس کے جواز کی دلیل شریعت میں موجود ہو۔

(۱) البدائع ۵/ ۱۷۲ (طبع الجمالیہ)، الدسوقی (۳/ ۶۵ طبع الفکر)، المجموع ۵/ ۳۶۲ (طبع السّلفیہ)، کشاف القناع (۳/ ۱۸۹ طبع النصر)۔

(۲) البدائع ۵/ ۱۷۱ (طبع الجمالیہ)، الدسوقی ۳/ ۶۵ (طبع الفکر) المجموع ۹/ ۳۶۴ (طبع السّلفیہ)، کشاف القناع ۳/ ۱۸۹ (طبع النصر)۔

قسم پنجم: ایسی شرط لگانا جس کا لوگوں میں رواج ہو، اس نوع کو امام زفر کے علاوہ حنفیہ نے لکھا ہے، اور یہ ایسی شرط ہے جس کا عقد متقاضی نہ ہو، اور نہ وہ اس کے تقاضے کے مناسب ہو تاہم لوگوں میں اس کا رواج ہو (۱)۔

اس کی مثال: اس شرط پر جوتے کا سول خریدے کہ فروخت کرنے والا اس کو جوتا میں سی دے گا، یا چمڑا خریدے اس شرط پر کہ فروخت کرنے والا اس کو سل کر موزہ بنا دے گا تو یہ شرط جائز ہے، اس لئے کہ لوگوں میں بیع کے اندر اس کا رواج ہے، جیسا کہ ''استصناع'' کا رواج ہے، لہذا لوگوں کے تعامل کی وجہ سے عدم جواز کا قیاس ساقط ہو جائے گا (۲)۔

قسم ششم: فروخت کرنے والے کی طرف سے کسی معلوم مباح نفع کی شرط لگانا، یہ حنابلہ کے نزدیک ہے، اس کی ایک مثال یہ ہے کہ اگر کوئی گھر فروخت کرے اور خریدار پر یہ شرط لگائے کہ وہ ایک ماہ اس میں رہے گا (۳)۔

شرط فاسد یا باطل:

۲۱ - اس کی دو قسمیں ہیں: اول: جو عقد کو فاسد و باطل کر دے۔ دوم: جس کے ہوتے ہوئے تصرف صحیح رہے۔

قسم اول: جو عقد کو فاسد و باطل کر دے۔

الف - اس کا ضابطہ:

۲۲ - حنفیہ کے نزدیک اس قسم کا ضابطہ: ایسی شرط لگانا جس کے نتیجہ

(۱) البدائع ۵/ ۱۷۲ (طبع الجمالیہ)۔

(۲) البدائع ۵/ ۱۷۲ (طبع الجمالیہ)۔

(۳) مغنی المحتاج ۲/ ۳۳ (طبع حلب)، کشاف القناع ۳/ ۱۹۰ (طبع النصر)، فتح الباری ۴/ ۲۹۹ (طبع البہیہ)، صحیح مسلم ۲/ ۱۱۴۳ (طبع حلب)۔

میں غیر معمولی دھوکہ ہو، یا کسی ممنوع امر کی شرط لگانا، یا ایسی شرط لگانا کہ عقد اس کا متقاضی نہ ہو اور اس میں عاقدین میں سے کسی ایک کے لئے یا معقود علیہ کے لئے منفعت ہو، اور وہ عقد کے تقاضے کے مناسب نہ ہو، نہ لوگوں میں اس کا تعامل ورواج ہو، نہ شریعت میں اس کے جواز کی دلیل موجود ہو۔

مالکیہ کے نزدیک اس کا ضابطہ: کسی ممنوع امر یا ایسے امر کی شرط لگانا جو دھوکہ کا سببہو، یا عقد کے تقاضے کے خلاف کی شرط لگانا۔

شافعیہ کے نزدیک اس کا ضابطہ: کسی ایسے امر کی شرط لگانا جو شریعت میں موجود نہ ہو، یا مقتضاء عقد کے خلاف امر کی شرط لگانا، یا ایسے امر کی شرط لگانا جو جہالت کا سبب ہو۔

حنابلہ کے نزدیک اس کا ضابطہ: ایک عقد کے اندر دو عقدوں کی شرط لگانا، یا ایک عقد میں دو شرطیں لگانا، یا عقد کے مقصود کے خلاف کی شرط لگانا۔

ب-اس کی انواع:

۲۳ - اس قسم کی سات انواع ہیں، جو اس کے ضوابط سے ماخوذ ہیں۔

نوع اول: ایسے امر کی شرط لگانا جو غیر معمولی دھوکہ کا سبب ہو، اس نوع کا ذکر حنفیہ و مالکیہ نے کیا ہے۔ اس کی مثال حنفیہ کے نزدیک: اونٹنی اس شرط پر خریدے کہ وہ حاملہ ہے، کیونکہ وجود وعدم دونوں کا احتمال ہے اور سر دست اس کی واقفیت ممکن نہیں، لہذا اس کے وجود میں دھوکہ ہوگا جو بیع کے فساد کا سبب ہے۔

مالکیہ کے یہاں اس کی مثال: نر جانور اجرت پر اس شرط کے ساتھ لیا جائے کہ مادہ کے حاملہ ہونے تک اس سے جفتی کرائے گا تو یہ صحیح نہیں، اس لئے کہ اس میں جہالت ہے، نیز اس لئے کہ اگر وہ جلد حاملہ ہو جائے تو یہ مادہ جانور والے کے نقصان کا سبب ہوگا، اور اگر وہ دیر سے حاملہ ہو تو نر جانور والے کے نقصان کا سبب ہوگا[1]۔

نوع دوم: ممنوع امر کی شرط لگانا[2]۔

نوع سوم: خلاف شرع امر کی شرط لگانا[3]۔

نوع چہارم: ایسی شرط لگانا جو عقد کے تقاضے کے خلاف ہو، یا عقد کے مقصود کے خلاف ہو، اس کی مثال گھر اس شرط پر فروخت کرے کہ اس میں کچھ دنوں تک رہے گا تو بیع باطل ہوگی، یا شرط لگائے کہ وہ اس کو فروخت نہ کرے گا تو صحیح نہ ہوگی، یا کسی عورت سے شادی اس شرط پر کرے کہ وہ اس کے لئے حلال نہ ہوگی تو نکاح درست نہ ہوگا، اس لئے کہ اس میں نکاح کے خلاف کی شرط لگائی گئی ہے[4]۔

نوع پنجم: ایسی شرط لگانا جو جہالت کا سبب ہو، مثلاً کوئی چیز بچہ کے بچہ پیدا ہونے تک ادھار ثمن کے عوض فروخت کرے تو یہ بیع صحیح نہ ہوگی، اس لئے کہ اس کے اندر مدت میں جہالت ہے[5]۔

نوع ششم: متعاقدین میں سے کسی ایک کا دوسرے پر کسی دوسرے عقد کی شرط لگانا، یا فروخت کرنے والے کا کوئی ایسی شرط لگانا جس پر بیع کو معلق کردے، مثلاً جیسا کہ ''کشاف القناع'' میں ہے: اس پر سلف یعنی ''سلم'' یا قرض یا بیع یا اجارہ یا شرکت یا ثمن میں بیع صرف یا کسی اور میں صرف یعنی ثمن کے علاوہ کے صرف کی شرط لگائے تو یہ شرط لگانا بیع کو باطل کردے گا، جیسا کہ حنابلہ نے صراحت کی ہے،

---

(۱) البدائع ۵/ ۱۶۸ (طبع الجمالیہ)، الدسوقی ۳/ ۵۸ (طبع الفکر)۔

(۲) البدائع ۵/ ۱۶۹ (طبع الجمالیہ)۔

(۳) مغنی المحتاج ۲/ ۳۳ (طبع حلب)۔

(۴) الدسوقی ۳/ ۳۰۹-۳۱۰ (طبع الفکر)، المہذب ۱/ ۲۷۵ (طبع حلب)، کشاف القناع ۵/ ۹۷ (طبع النصر)۔

(۵) مغنی المحتاج ۲/ ۲۰ (طبع حلب)۔

کیونکہ یہ ایک بیع میں دو بیع کی قبیل سے ہے جو ممنوع ہے۔

اور نہی فساد کی متقاضی ہے، نیز جیسے کہے: اگر تم یہ چیز میرے پاس لاؤ تو میں تمہارے ہاتھ فروخت کروں گا، یا اگر فلاں راضی ہوتو میں تمہارے ہاتھ فروخت کروں گا، اس صورت میں بیع درست نہ ہوگی، اس لئے کہ بیع کا تقاضا بیع کرنے کی حالت میں ملکیت کو منتقل کرنا ہے، اور یہاں پر شرط اس سے مانع ہے(۱)۔

نوع ہفتم: ایسی شرط لگانا جس کا عقد متقاضی نہ ہو اور اس میں فروخت کرنے والے یا خریدار کے لئے فائدہ ہو، لوگوں میں اس کا رواج نہ ہو، مثلاً: گھر اس شرط پر فروخت کرے کہ فروخت کرنے والا ایک ماہ اس میں رہے گا، پھر خریدار کے سپرد کرے گا، یا زمین اس شرط پر فروخت کرے کہ اس میں ایک سال کاشت کرے گا، یا جانور اس شرط پر فروخت کرے کہ ایک ماہ وہ اس پر سواری کرے گا، یا کپڑا اس شرط پر فروخت کرے کہ اس کو ایک ہفتہ استعمال کرے گا، یا اس شرط پر کہ خریدار اس کو قرض دے گا، یا اس شرط پر کہ اس کو ہبہ کرے گا یا خریدار اپنی لڑکی کی شادی اس سے کر دے گا یا کوئی چیز اس کے ہاتھ فروخت کرے گا اور اسی طرح کی دوسری چیزیں، یا کپڑا اس شرط پر خریدے کہ فروخت کرنے والا اس کپڑے کا کرتا سل دے گا، یا گیہوں اس شرط پر خریدے کہ فروخت کرنے والا اس کو پیس دے گا وغیرہ۔

ان تمام صورتوں میں بیع فاسد ہے، جیسا کہ حنفیہ نے صراحت کی ہے، اس لئے کہ بیع میں زائد مشروط منفعت سود ہوتی ہے، کیونکہ یہ منفعت ایسی زیادتی ہے جس کے مقابل عقد بیع میں کوئی عوض نہیں ہوتا، اور ربا کی تعریف یہی ہے، جس بیع میں ربا یا ربا کا شبہ ہو وہ فاسد ہے(۱)۔

(۱) کشاف القناع ۳/ ۱۹۳ (طبع النصر)۔

شرط فاسد کی قسم دوم:

۲۴ - جس کے ہوتے ہوئے تصرف صحیح رہتا ہے یا تو اس لئے کہ شرط لگانے والا اس کو ساقط کر دیتا ہے، یا اس کے باوجود تصرف صحیح رہتا ہے خواہ شرط لگانے والا اس کو ساقط کرے یا نہ کرے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس قسم کی دو قسمیں ہیں:

۲۵ - اول: اگر شرط لگانے والا اس کو ساقط کر دے تو اس کے رہتے ہوئے تصرف کے صحیح ہونے کا حکم لگایا جاتا ہے، مالکیہ نے اس کو شرط باطل کے اقسام میں لکھا ہے، اس کا ضابطہ ان کے نزدیک کسی ایسے امر کی شرط لگانا ہے جو بیع کے مقصود کے خلاف ہو یا اس کے ثمن میں خلل انداز ہو یا ہبہ میں دھوکہ کا سبب ہو، اس طرح اس کی تین انواع ہیں:

نوع اول: ایسے امر کی شرط لگانا جو بیع کے مقصود کے خلاف ہو، مثلاً: فروخت کرنے والا خریدار پر شرط لگائے کہ نہ اس کو فروخت کرے گا، نہ ہبہ کرے گا وغیرہ، اگر شرط لگانے والا اس کو ساقط کر دے تو بیع صحیح ہوجائے گی(۲)۔

نوع دوم: ایسے امر کی شرط لگانا جو ثمن میں خلل انداز ہو اس طرح کہ اس کی وجہ سے اس میں جہالت پیدا ہوجائے اگر قرض کی شرط خریدار کی طرف سے ہو تو زیادتی میں یا اگر فروخت کرنے والے کی طرف سے ہو تو کمی میں، مثلاً بیع اور ان میں سے کسی ایک کی طرف سے قرض کی شرط لگانا، اس لئے کہ قرض سے فائدہ اٹھانا من جملہ ثمن یا سامان کے ہے اور وہ مجہول ہے، اگر شرط لگانے والا اس کو ساقط

(۱) البدائع ۵/ ۱۶۹-۱۷۰ (طبع الجمالیہ)، مغنی المحتاج ۲/ ۳۳ (طبع حلب)، المغنی ۴/ ۹۳-۹۵۔

(۲) الدسوقی ۳/ ۵۹-۶۶ (طبع الفکر)۔

کردے تو عقد صحیح ہوگا (۱)۔

نوع سوم: ایسے امر کی شرط لگانا جو دھوکہ کا سبب ہو، اس کی مثال ہبہ میں یہ ہے کہ کسی کو گھوڑا دے تا کہ وہ اس پر چند سالوں تک جہاد کرے، اور ہبہ کرنے والا شرط لگائے کہ موہوب لہ (جس کو ہبہ کیا گیا) گھوڑے پر ان سالوں میں خرچ کرے، پھر وہ گھوڑا اس شخص کی ملکیت ہوجائے گا جس کو دیا گیا ہے، تو یہ دھوکہ کی وجہ سے جائز نہیں (۲)۔

۲۶ - قسم دوم: جس کے ہوتے ہوئے تصرف کے صحیح ہونے کا حکم لگایا جائے، خواہ شرط لگانے والا اس کو ساقط کرے یا نہ کرے، حنفیہ کے نزدیک اس قسم میں وہ باطل شرطیں داخل ہیں جو ساقط ہوجاتی ہیں اور ان کے ساتھ تصرف صحیح ہوتا ہے، اور مالکیہ کے نزدیک وہ باطل شرطیں داخل ہیں جن کے ساتھ تصرف صحیح ہوتا ہے، اور شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک وہ فاسد شرطیں داخل ہیں جن کے ساتھ تصرف صحیح ہوتا ہے، ان سب کے ضوابط گزر چکے ہیں۔

اس کی انواع حسب ذیل ہیں:

۲۷ - نوع اول: جس کو حنفیہ نے لکھا ہے، یعنی ایسی شرط لگانا جس کا عقد متقاضی نہ ہو، اور نہ اس کے تقاضے کے مناسب ہو، شریعت اور عرف میں اس کا جواز موجود نہ ہو اور اس میں متعاقدین میں سے کسی ایک یا اہل استحقاق معقود علیہ کی کوئی منفعت نہ ہو۔

اس کی مثال جیسا کہ "البدائع" میں ہے: عقد مزارعت میں ایک فریق یہ شرط لگائے کہ دوسرا شریک اپنے حصہ کو نہ فروخت کرے نہ ہبہ کرے، تو مزارعت جائز ہوگی اور شرط باطل ہوگی۔

(۱) الدسوقی ۳/۶۶-۶۷ (طبع الفکر)۔

(۲) جواہر الإکلیل ۲/۲۱۵ (طبع المعرفہ)، التاج والإکلیل بہامش مواہب الجلیل ۶/۶۱-۶۲ (طبع النجاح)۔

اس لئے کہ اس شرط میں کسی کے لئے منفعت نہیں ہے، لہذا یہ فساد کا سبب نہ ہوگی، یہ اس لئے ہے کہ اس طرح کی شرائط میں بیع کا فاسد ہونا اس لئے ہوتا ہے کہ ان میں سود ہوتا ہے اور یہ عقد میں زائد مشروط منفعت کی شکل میں ہوتا ہے، جس کے مقابل میں کوئی عوض نہیں ہوتا، اور یہ چیز اس شرط میں نہیں پائی گئی، کیونکہ اس میں کسی کے لئے کوئی فائدہ نہیں ہے، البتہ یہ شرط بذات خود فاسد ہے، لیکن اس کا اثر عقد پر نہیں پڑے گا، لہذا عقد جائز ہوگا اور شرط باطل ہوگی (۱)۔

نوع دوم: جس کو مالکیہ نے لکھا ہے، اور وہ عیوب یا استحقاق سے بری ہونے کی شرط لگانا ہے، لہذا اگر کوئی سامان یا جانور عیوب سے براءت کی شرط کے ساتھ فروخت کرے، پھر خریدار کو اس میں کسی قدیم عیب کا علم ہو تو اسے حق ہے کہ اس کو رد کردے، براءت کی شرط کا کوئی اعتبار نہ ہوگا (۲)۔

نوع سوم: ایسی شرط لگانا جو عقد کے تقاضے کے خلاف یا منافی ہو، اس کے مقصود میں مخل نہ ہو، اس نوع کا ذکر مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے کیا ہے۔

مالکیہ کے یہاں اس کی ایک مثال یہ ہے کہ ودیعت کا مالک مودع (جس کے پاس ودیعت رکھی جائے) پر اس کے ضمان کی شرط لگائے تو اگر ودیعت ایسے طور پر تلف ہوجائے جس میں اس پر ضمان نہیں ہوتا تو اس پر ضمان نہ ہوگا، اس لئے کہ مودع کا قبضہ امانت کا قبضہ ہے، لہذا تعدی کے بغیر اس کا ضامن نہیں ہوگا، ودیعت امانت ہے، اس لئے اس حالت میں تلف ہونے پر اس کا ضامن نہیں ہوگا، شرط لغو ہوگی اور ودیعت درست ہوگی۔

شافعیہ کے نزدیک اس کی ایک مثال یہ ہے کہ کہے: "أعمرتک هذه الدار سنة" (میں نے یہ گھر تم کو ایک سال کے

(۱) البدائع ۵/۱۷۰ (طبع الجمالیہ)۔

(۲) الدسوقی ۳/۱۱۲۔

لئے عطا کردیا)، اور جدید قول کے مطابق اگر اس کے ساتھ یہ بھی کہے: "أعمرتكها فإذا متّ عادت إليّ أو إلى وارثي" (میں نے گھر تم کو عطا کردیا، اگر تم مرجاؤ تو یہ میرے پاس یا میرے وارث کے پاس لوٹ آئے گا) تو یہ اس طرح ہبہ ہے، اور صحیح اعمار (عطا کرنا) ہے، اصح یہی ہے، اسی کو اکثر نے قطعی کہا ہے، جیسا کہ "الروضۃ" میں ہے، لہذا شرط کا ذکر لغو ہوگا۔ حنابلہ کے نزدیک اس کی ایک مثال یہ ہے کہ شرط لگائے کہ اس پر خسارہ نہ ہوگا، یا شرط لگائے کہ اگر فروخت کردہ چیز چل جائے تو ٹھیک ورنہ واپس کردے گا، تو یہ شرط بیع کو باطل نہ کرے گی (۱)۔

نوع چہارم: ایسے امر کی شرط لگانا جو جہالت یا غیر مشروع امر کا سبب ہو، جیسے گائے فروخت کرے، اور شرط لگائے کہ روزانہ ایک صاع دودھ دے گی تو یہ درست نہیں، کیونکہ اس پر قدرت نہیں اور نہ وہ منضبط ہے (۲)۔

(۱) الخرشی ۴/ ۳۲۸ (طبع بولاق)، مغنی المحتاج ۲/ ۳۰۸ (طبع حلب)، کشاف القناع ۳/ ۱۹۳ (طبع النصر)۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۳۳-۳۴۔

شرعُ مَن قبلَنا

تعریف:

۱ - لغت میں شرع، شریعۃ اور شِرعۃ کا معنی: ایسا کھلا راستہ جہاں سے پانی تک رسائی ہو سکے، کہا جاتا ہے: "شرعت الإبل شرعا وشروعا" اونٹ کا پانی پر آنا (۱)۔

اور شرع کا معنی اصطلاح میں: وہ دین ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کے لئے مقرر کیا ہے اور انہیں اس کی پیروی کا حکم دیا ہے (۲)۔

"من قبلنا" سے مراد ہمارے نبی سے قبل سابقہ قوموں کے پاس بھیجے ہوئے انبیاء ہیں۔

لہذا "شرع من قبلنا" وہ شرائع و احکام ہیں جن کو لے کر انبیاء کرام نبی کریم ﷺ کی بعثت سے قبل ان قوموں کے پاس آئے جن کے پاس ان کو مبعوث کیا گیا (۳)۔

آسمانی شریعتوں میں یکسانیت:

۲ - تمام آسمانی شرائع کا سرچشمہ ایک یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات ہے،

(۱) لسان العرب، تاج العروس۔

(۲) روح المعانی فرمان باری: "لكل جعلنا منكم شرعة و منهاجا" کی تفسیر میں سورۂ مائدہ/ ۴۸، اور مذکورہ آیت کی تفسیر میں حاشیۃ الشیخ زادۃ علی تفسیر البیضاوی۔

(۳) تحفۃ المحتاج لابن حجر الہیثمی شرح المنہاج ۱/ ۲۲، نہایۃ المحتاج ۱/ ۳۲۔

اسی وجہ سے ان کے اصول اور بنیادی امور یکساں ہیں، اصول دین میں ان میں کوئی اختلاف نہیں، مثلاً اللہ کی وحدانیت، اللہ کے لئے خالص عبادت کا وجوب، دوبارہ اٹھائے جانے، جنت، جہنم اور فرشتوں پر ایمان لانا اور دوسرے اصول دین۔

اللہ تعالی نے اپنے نبی ﷺ سے فرمایا: "شَرَعَ لَكُمْ مِّنَ الدِّيْنِ مَا وَصّٰى بِهٖ نُوْحًا وَّ الَّذِي أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهٖ إِبْرَاهِيْمَ وَ مُوْسٰى وَ عِيْسٰى أَنْ أَقِيْمُوْا الدِّيْنَ وَلاَ تَتَفَرَّقُوْا فِيْهِ"[۱] (اللہ نے تمہارے لئے وہی دین مقرر کیا جس کا اس نے نوح کو حکم دیا تھا اور جس کو ہم نے آپ کے پاس وحی کیا ہے اور جس کا ہم نے ابراہیم، موسی اور عیسی کو بھی حکم دیا تھا، یعنی یہ کہ اس دین کو قائم رکھنا اور اس میں تفرقہ نہ ڈالنا)۔

فروع میں شریعتوں میں اختلاف:

۳- زمانہ اور گردوپیش کے حالات کے لحاظ سے، نیز کسی قوم کے خصوصی احوال وکوائف کے سبب فروعی احکام کے بارے میں آسمانی شرائع میں کبھی اختلاف ہوتا ہے، چنانچہ کچھ امور کسی قوم کے حق میں اس کے خصوصی اسباب کے مدنظر حرام ہوتے ہیں۔

مثلاً: یہودیوں پر جانور کے بعض اجزاء حرام تھے، فرمان باری ہے: "وَعَلَى الَّذِيْنَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِيْ ظُفُرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَ الْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُوْمَهُمَا إِلَّا مَاحَمَلَتْ ظُهُوْرُهُمَا أَوِ الْحَوَايَا أَوْمَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ"[۲] (اور جو لوگ کہ یہودی ہوئے، ان پر ہم نے کھر والے کل جانور حرام کردئے تھے، اور گائے اور بکری میں سے ہم نے ان پر دونوں کی چربیاں حرام کی تھیں بجز اس (چربی) کے جو ان کی پشتوں پر یا ان کی انتڑیوں میں لگی ہوئی ہو، یا جو ہڈی

(۱) سورۂ شوری/ ۱۳۔

(۲) سورۂ انعام/ ۱۴۶۔

سے ملی ہوئی ہو)۔

لیکن کیا ہم سابقہ شرائع کے فروعی احکام کے پابند ہیں؟ اس میں علماء اصول وفقہ کا اختلاف ہے۔

کیا نبی کریم ﷺ بعثت سے قبل کسی نبی کی شریعت کے مطابق عبادت کرتے تھے؟ کچھ لوگ کہتے ہیں: عبادت کرتے تھے، کچھ لوگ اس کا انکار کرتے ہیں۔

اس اصولی وکلامی اختلاف کی بنا پر سابقہ شرائع کا کوئی حکم اگر ایسا ہو کہ اس کے باقی رکھنے کی کوئی دلیل (ہماری شریعت میں) موجود ہو تو وہ ہمارے لئے شرعی حکم ہے، اور اگر اس کے منسوخ ہونے کی کوئی دلیل ہو تو وہ ہمارے لئے شرعی حکم نہیں، اس پر اتفاق ہے، اور اگر اس کے برقرار رکھنے یا منسوخ کرنے سے ہماری شریعت خاموش ہو تو اسی میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ اگر اللہ تعالی نے انکار وتقریر کے بغیر اس کا بیان قرآن کریم میں کیا ہو تو وہ ہمارے لئے شریعت ہے، ہم پر اس کا حکم ثابت ہے، لہذا ہم ان کے علماء یا ان کی کتابوں سے کوئی حکم نہیں لیں گے[۱]۔

ان حضرات کا استدلال اس فرمان باری سے ہے: 'وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيْمَ عَلٰى قَوْمِهٖ" إِلٰى قَوْلِهٖ: "فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ"[۲] (یہ تھی ہماری دلیل جو ہم نے ابراہیمؑ کو ان کی قوم کے مقابلہ پر دی تھی...... سو آپ بھی ان کے طریقہ پر چلئے)۔

نیز فرمان باری ہے: "ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيْمَ حَنِيْفًا"[۳] (پھر ہم نے آپ کی طرف وحی بھیجی کہ ابراہیم

(۱) رد المحتار ۱/ ۶۲، شرح العنایہ علی الہدایہ مع فتح القدیر ۱/ ۳۴۷، الفصول فی الأصول ۱/ ۱۹، تبصرۃ الحکام ۲/ ۹۳، مطالب اولی النہی ۴/ ۲۰۶۔

(۲) سورۂ انعام/ ۸۳-۹۰۔

(۳) سورۂ نحل/ ۱۲۳۔

کے طریقہ پر چلئے، جو بالکل ایک رخ کے تھے)۔

انہوں نے کہا: یہ اور دوسری آیات بتاتی ہیں کہ سابقہ انبیاء کی شریعت ہمارے لئے شریعت ہے، اور یہ اگرچہ بعثت نبوی سے قبل اس شریعت میں اپنے محض آنے کی وجہ سے ہمارے لئے لازم نہ تھی، تاہم ہماری شریعت میں اس کے آنے کی وجہ سے وہ ہمارے لئے شریعت بن گئی ہے، اوراس کے احکام ہم پرلازم ہوگئے ہیں، اسی بنیاد پر انہوں نے اپنی اختیار کردہ بہت سی فقہی آراء کے لئے سابقہ شرائع سے استدلال کیا ہے۔

چنانچہ حنفیہ نے اس فرمان باری: "وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ"[1] (اورہم نے ان پراس میں یہ فرض کردیا تھا کہ جان کا بدلہ جان ہے) سے مسلمان کو ذمی کے بدلہ قتل کرنے کے وجوب پر استدلال کیا ہے، اور انہوں نے اللہ کے نبی حضرت صالح علیہ السلام کے واقعہ میں اس فرمان باری: "قَالَ هٰذِهٖ نَاقَةٌ لَّهَا شِرْبٌ وَّ لَكُمْ شِرْبُ يَوْمٍ مَّعْلُوْمٍ"[2] ((صالح نے) کہا: یہ ایک اونٹنی ہے، پانی پینے کے لئے ایک باری اس کی ہے، اور ایک مقرر دن میں ایک باری تمہاری) سے، دنوں کے ذریعہ پانی پینے کا موقع تقسیم کرنے کے جواز پر استدلال کیا ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی نے اپنے نبی صالح کے بارے میں اس کی خبر دی، اوراس کے بعد اس کو منسوخ نہیں کیا، لہذا یہ ابتداء ہمارے لئے شریعت بن گئی[3]۔

مالکیہ نے علامت کے ذریعہ فیصلہ کرنے کے جواز پر اس فرمان باری سے استدلال کیا ہے: "بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا"[4] (ہاں (یہ کہو کہ) تم نے اپنے دل سے ایک بات بنالی

(۱) سورۂ مائدہ/۴۵۔
(۲) سورۂ شعراء/۱۵۵۔
(۳) بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۸، ابن عابدین ۵/ ۳۴۳۔
(۴) سورۂ یوسف/۱۸۔

ہے)، یہ اللہ کے نبی حضرت یعقوب علیہ السلام کے متعلق ہے، اور حضرت یوسف کے بھائیوں کے اس قول کی تردید میں ہے: "إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ وَ تَرَكْنَا يُوسُفَ عِنْدَ مَتَاعِنَا فَأَكَلَهُ الذِّئْبُ"[1] (ہم سب تو آپس میں دوڑ میں لگ گئے اور ہم نے یوسف کو اپنے سامان کے پاس چھوڑ دیا تو پھر بھیڑیا انہیں کھا گیا)۔

اس پر انہوں نے بہت سے احکام کی بنیاد رکھی ہے۔

مثلاً: اگر دارالاسلام میں کوئی مردہ پایا جائے، اس کا ختنہ نہ ہوا ہو، اس پر زنار (جنیو) ہو تو اس علامت کو مدنظر رکھتے ہوئے اس کو مسلمانوں کے قبرستان میں دفن نہیں کیا جائے گا[2]۔

شافعیہ نے اصح قول میں کہا: سابقہ شریعت ہمارے لئے شریعت نہیں، گوکہ ہماری شریعت میں اس کی تقریر وتوثیق موجود ہو۔ انہوں نے کہا: "**إن النبي ﷺ لما بعث معاذا إلى اليمن قال له: كيف تقضي؟ فأجابه: أقضي بما في كتاب الله، قال: فإن لم يكن في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله ﷺ، قال: فإن لم يكن في سنة رسول الله ﷺ قال: أجتهد رأيي**"[3] (حضور ﷺ نے حضرت معاذؓ کو یمن روانہ کرتے وقت ان سے پوچھا تھا: تم کیسے فیصلہ کروگے؟ انہوں نے جواب دیا: کتاب اللہ کے ذریعہ فیصلہ کروں گا، آپ ﷺ نے پوچھا: اگر کتاب اللہ میں نہ ہو؟ تو انہوں نے کہا: سنت رسول اللہ ﷺ کے ذریعہ، آپ ﷺ نے پوچھا: اگر سنت رسول اللہ ﷺ

(۱) سورۂ یوسف/۱۷۔
(۲) تبصرۃ الحکام ۲/ ۹۳، تفسیر القرطبی آیت مذکورہ کی تفسیر میں۔
(۳) حدیث معاذ: "لما بعثه النبي ﷺ إلى اليمن" کی روایت ترمذی (۳/ ۶۰۷ طبع الحلبی) نے کی ہے، علماء کی ایک جماعت نے اس میں ایک راوی کی جہالت کی وجہ سے اسے معلول قرار دیا ہے، اسی طرح ارسال کی وجہ سے اسے معلول قرار دیا ہے، جیسا کہ التلخیص لابن حجر ۴/ ۱۸۲، ۱۸۳ (طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

میں نہ ہو؟ تو انہوں نے کہا: میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا)۔

انہوں نے "شرع من قبلنا" کا ذکر نہیں کیا، حضور ﷺ نے ان کی تعریف وتصویب فرمائی، اگر سابقہ شریعت احکام کا ماخذ ہوتی تو اجتہاد کا سہارا لینا اسی وقت جائز ہوتا جب کہ اس سے بے بسی ہوجاتی [۱]۔

موضوع کی تفصیل اور اختلاف کرنے والوں کے دلائل کے لئے "اصولی ضمیمہ" کی طرف رجوع کیا جائے۔

(۱) المستصفی ۱ / ۲۵۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

شرقاء

دیکھئے: "اُضحیہ"۔

شرک

دیکھئے: "اِشراک"، "اشتراک"۔

شرکۃ

تعریف:

۱ - شرکة (کسرہ پھر سکون کے ساتھ) بروزن "نعمة"، یا (فتحہ پھر کسرہ کے ساتھ) بروزن "کلمة"، اور فتحہ کے ساتھ بھی راء کو ساکن کرنا جائز ہے، یہ شرک کا اسم مصدر ہے، جیسے علم، کہا جاتا ہے: "شرک الرجل الرجل في البيع والميراث يشركه شركا وشركة"، یعنی اپنا حصہ دوسرے کے حصہ میں ملانا، یا دونوں کے حصوں کا آپس میں مل جانا، اب شرکۃ کے معنی: دو حصوں کو ملانا اور ان کا آپس میں ملنا ہوگیا۔ اور وہ عقد جس کے سبب سے دو مالوں کو حقیقتاً یا حکماً ملایا جاتا ہے (تاکہ ہر شریک کا دوسرے کے مال میں تصرف درست ہو) اس کو مجازاً شرکۃ کہتے ہیں، یہ مسبب بول کر سبب مراد لینے کی قبیل سے ہے۔

اصطلاح فقہ میں: شرکت کی دو قسمیں ہیں: شرکت ملک، اور شرکت عقد [۱]۔

شرکت عقد پر بحث اس کی خاص قسم میں آئے گی۔

رہی شرکت ملک تو وہ یہ ہے کہ دو یا زائد افراد کے لئے ایک چیز یا جو ایک چیز کے حکم میں ہو مخصوص ہوجائے۔

ایک چیز کے حکم میں وہ متعدد چیزیں ہیں جو آپس میں اس طرح مل گئی ہوں کہ ان کے حصوں کو ممتاز کرنے کے لئے ان کو الگ الگ

(۱) ردالمحتار ۳ / ۳۴۳، المغنی ۵ / ۳۔

کرنا محال یا دشوار ہو، ''عین'' اور ''دین'' اوران کے علاوہ سب اس میں برابر ہیں، چنانچہ ایک گھر یا ایک زمین مثلاً اس میں شرکت ملک دو افراد کے مابین ثابت ہوتی ہے اگر وہ دونوں اس کو خریدیں یا دونوں کو وہ وراثت میں ملے یا ملکیت کے کسی اور سبب سے وہ ان دونوں کے پاس منتقل ہو، مثلاً: ہبہ، وصیت اور صدقہ، اسی طرح دو ''اردب'' (چوبیس صاع کا ایک بڑا پیمانہ) گیہوں یا ایک ''اردب'' گیہوں اور ایک ''اردب'' جو، یا ایک ہی سانچے کے ڈھلے ہوئے دیناروں کی دو تھیلیاں بہ رضا مندی یا بہ مجبوری (مثلاً پاس میں رکھی ہوئی دونوں تھیلیاں پھٹ جائیں) ایک دوسرے سے مل جائیں۔

بعض حضرات ''دین'' میں شرکت ملک کے ہونے کے منکر ہیں، اس لئے کہ دین ذمہ میں وصف شرعی ہے، لہذا ملکیت میں نہیں آئے گا، اور ایسے شخص کو دین کا مالک بنانا جس کے ذمہ دین ہے، درحقیقت ساقط کرنا ہے مالک بنانا نہیں۔

لیکن حق یہی ہے کہ دین کی تملیک ہوتی ہے، انہوں نے کہا: اس کی دلیل یہ ہے کہ دو قرض خواہوں میں سے ایک دین مشترک سے اپنے جس حصہ کو قبضہ میں لیتا ہے وہ دونوں قرض خواہوں کے درمیان مشترک ہوتا ہے، حتی کہ اس شرکت سے چھٹکارا حاصل کرنا محال ہوتا ہے، إلا یہ کہ کوئی حیلہ کیا جائے، مثلاً یہ کہ مقروض اپنے حصہ کے بقدر پر قبضہ کرنے والے کو وہ مال ہبہ کردے جو اس نے قبضہ میں لیا ہے، اور قبضہ کرنے والا دین میں اپنے حصہ سے اس کو بری کردے۔

رہا ''دین'' اور ''عین'' کے علاوہ، مثلاً اس کپڑے وغیرہ کی حفاظت کے بارے میں گھر کے دو مالکان کا حق جس کو ہوا اس گھر میں ڈال دے، تو یہ حق ان دونوں کے درمیان شرکت ملک کے طور پر مشترک ہوگا، کیوں کہ وہ دونوں اس کے مالک ہوتے ہیں۔

حنفیہ کے ذکر کردہ اس انداز پر شرکت ملک کے ثبوت میں اہل فقہ میں کسی کا قابل ذکر اختلاف نہیں ہے، اگرچہ بعض حضرات نے اس کا یہ نام صراحتاً نہیں لکھا، بلکہ بالقصد انہوں نے اس کو شرکت عقد کے ساتھ ایک تعریف میں جمع کردیا ہے، جیسا کہ بعض شافعیہ نے کیا ہے، کیونکہ انہوں نے مطلقاً شرکت کی تعریف یوں کی ہے کہ: یہ شیوع اشتراک کے طور پر دو یا زیادہ افراد کے لئے کسی چیز میں حق ثابت ہونا ہے۔ اسی طرح بعض مالکیہ نے بھی کیا ہے، چنانچہ انہوں نے اس کی تعریف یوں کی ہے: ''**تقرر متمول بین مالکین فأکثر**''[1] (یہ دو یا زیادہ مالکان کے مابین کسی مالیت والی چیز کا ثابت ہونا ہے)۔

شرکت ملک کی تقسیم:

اول: شرکت دین اور شرکت غیر دین:

۲ - الف- شرکت دین: یہ ہے کہ دین دو یا زیادہ افراد کا حق ہو، مثلاً کسی تاجر کے ذمہ میں سو دینار اس شرکت کے مالکان کے لئے جس کے ساتھ وہ معاملہ کررہا ہے الگ الگ حصوں کے لحاظ سے ہو۔

ب- شرکت غیر دین: ایسی شرکت جو کسی ''عین'' یا حق یا منفعت میں ہو، جیسے کہ مشترک تجارتی دوکان میں گاڑیوں یا بنے ہوئے کپڑوں یا کھانے کی چیزوں میں شرکت ہے، نیز شریکین کے شفعہ کے حق کے تعلق سے اس چیز میں جس کو دونوں کے علاوہ تیسرا فروخت کردے، اور مشترک طور پر کرایہ پر لینے والوں کے لئے گھر کی رہائش یا زمین کی کاشت کرنے کا حق، اس تقسیم کے صحیح ہونے میں

(۱) فتح القدیر ۵/ ۳، رد المحتار ۳/ ۳۴۳، الخرشی ۴/ ۲۵۴، الشرقاوی علی التحریر ۲/ ۱۰۹، المغنی ۵/ ۱۰۹، مغنی المحتاج ۲/ ۲۱۱، حواشی التحفۃ ۲/ ۲۰۹، حواشی العراقی علی تحفۃ ابن عاصم ۲/ ۲۱۰۔

فقہاء مذاہب میں کسی کا اختلاف نہیں ہے[1]۔

دوم: اختیاری اور اضطراری (جبری):

۳- الف- اختیاری: وہ ہے جو دو یا دو سے زیادہ شرکاء کے ارادہ سے ہو، خواہ عقد کے واسطے سے ہو یا بلا عقد، خواہ عقد شروع سے مشترک ہو یا عقد پر ان دونوں کا اشتراک طاری ہوا ہو یا عقد کے بعد مال میں اشتراک طاری ہو۔

شروع سے مشترک عقد کے واسطہ سے ہونے والی شرکت کی مثال: دو افراد مل کر ایک جانور بار برداری یا سواری کے لئے خریدیں، یا کوئی سامان خریدیں جس میں دونوں تجارت کریں گے، اور خریداری ہی کے حکم میں اس طرح کی چیز یا اس کے علاوہ کسی چیز کا ہبہ یا وصیت یا اس کا صدقہ قبول کرنا ہے۔

عقد پر طاری اشتراک یا عقد کے بعد مال میں طاری اشتراک کے واسطے سے ہونے والی شرکت کی مثال یہ ہے کہ خریداری یا ہبہ یا وصیت کا قبول کرنا کسی ایک کی طرف سے ہو، پھر دوسرے کو اپنے ساتھ شریک کرلے، اور دوسرا آدمی شرکت کو بہ عوض یا بلا عوض قبول کرلے۔

بلا عقد شرکت کی مثال: دو آدمی اپنا اپنا مال ملا دیں، یا دو آدمی جال بچھا کر اس سے شکار کریں یا دونوں مل کر بنجر زمین کو آباد کریں۔

ب- اضطراری یا جبری: وہ ہے کہ دو یا زیادہ شرکاء میں سے کسی کے ارادہ کے بغیر ہو، مثلاً تھیلیاں پھٹ جائیں اور اس میں موجود چیزیں ایک دوسرے میں اس طرح خلط ملط ہوجائیں کہ ان کے حصوں کو ممتاز کرنے کے لئے ایک دوسرے سے الگ کرنا محال نہ سہی دشوار ضرور ہوجائے، جیسے بعض غلے، لیکن اگر دوسرے شرکاء کی اجازت کے بغیر ایک شریک کے عمل سے خلط ملط ہوجائے تو ابن عابدین نے کہا: ملانے والا شخص اس چیز کا مالک ہوجائے گا جس کو اس نے اپنے مال کے ساتھ ملا دیا ہے اور اپنی زیادتی کے سبب اس پر اس کا ضمان بالمثل واجب ہوگا، یعنی شرکت نہ ہوگی[1]۔

مذکورہ بالا امور میں کوئی اختلاف نہیں، البتہ اس طرح کے مسئلہ میں کہ ایک شخص دوسرے کا مال اپنے مال کے ساتھ ظالمانہ طور پر ملا کر مالک بن جائے، اس طور پر کہ دونوں الگ الگ نہیں ہوسکتے، یا ان کا الگ الگ ہونا مشکل اور دشوار ہو تو حنفیہ نے کہا: وہ اس کے سبب اس کا مالک ہوجائے گا اور اس کے ذمہ میں دوسرے کے لئے اس کا بدل ثابت ہوگا، ابن القاسم بھی اسی کے قائل ہیں، اور ان کے ساتھ جمہور مالکیہ، اور حنابلہ میں سے قاضی ہیں، انہوں نے کہا: یہی مذہب کا قیاس ہے، یہی امام شافعی کا بھی ایک قول ہے، جس کو اکثر متاخرین اصحاب نے معتمد قرار دیا ہے، البتہ انہوں نے راجح قول میں یہ قید لگائی ہے کہ وہ ملانے کے بعد جس کا مالک بن گیا ہے اس میں تصرف کرنا اس کے لئے ممنوع ہوگا، تا آنکہ اس کے مالک کو اس کا بدل دے دے، اس لئے کہ وہ اس کا مالک اسی طرح ہوا ہے، اگر وہ اس کا مالک باہمی رضامندی سے معاوضہ کے ساتھ ہوتا تو بھی اس کے لئے اس میں تصرف کرنا جائز نہ ہوتا، تا آنکہ اس کے مالک کو اپنے ذمہ سے مطمئن وراضی کردے، لہذا جب اس کی رضامندی کے بغیر اس کا مالک بنا تو بدرجہ اولی ایسا کرنا ہوگا۔

مذاہب ثلاثہ کے کچھ فقہاء اس جبری مالک بننے کا انکار کرتے ہیں اور مال کو مشترک قرار دیتے ہیں، جیسا کہ یہی امام شافعی کا ایک قول ہے، اس کو تقی الدین سبکی نے اختیار کیا ہے اور اس کی تائید

(۱) ردالمحتار ۳/ ۳۴۳، فتح القدیر ۵/ ۱۲- ۱۴، تنویر الأبصار وشروحہ ۳/ ۳۶۲- ۳۶۳، الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۷۱، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۴، مطالب اولی النہی ۳/ ۵۰۹۔

(۱) ردالمحتار ۳/ ۳۴۴، الإتحاف بأشباہ ابن نجیم/ ۴۴۸۔

میں طویل بحث کی ہے، مالکیہ میں اشہب اور جمہور متاخرین حنابلہ کی یہی رائے ہے[1]۔

شرکت ملک کے احکام:

۴- اصل یہ ہے کہ شرکت ملک میں دو یا زیادہ شرکاء میں سے ہر ایک دوسرے کے حصہ کے بارے میں اجنبی ہے، اس لئے کہ اس شرکت میں کسی طرح کی وکالت نہیں، پھر کسی شریک کے لئے اپنے شریک کے حصہ میں کوئی ملکیت نہیں ہوتی، اور نہ اس کے لئے اس پر کسی اور طرح سے ولایت حاصل ہوتی ہے، اور تصرف کا جواز محض ملکیت یا ولایت سے ہوتا ہے[2]۔ اس میں کوئی اختلاف ہو ہی نہیں سکتا۔

اس پر درج ذیل امور مرتبہو تے ہیں:

۵- ۱- شرکت ملک میں کسی شریک کے لئے دوسرے کے حصہ میں اس کی اجازت کے بغیر کسی طرح کا کوئی عقد کرنے کا کوئی حق نہیں ہوتا، مثلاً بیع، اجارہ اور اعارہ وغیرہ، اب اگر تعدی کرتے ہوئے ''عین مشترک'' کو اجرت یا عاریت پر دے دے اور وہ کرایہ دار یا عاریت لینے والے کے قبضہ میں تلف ہو جائے تو اس کا شریک اس کو اپنے حصہ کا ضامن بنا سکتا ہے، اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہے[3]۔

۶- ۲- شرکت ملک کے ہر شریک کو اختیار ہے کہ اپنا حصہ اپنے شریک کے ہاتھ فروخت کر دے یا کسی بھی طریقہ سے اگر چہ وصیت

(۱) نہایۃ المحتاج مع حواشی ۵/ ۱۴، ۱۸۴، ۱۸۷، بلغۃ السالک ۲/ ۱۶۵، ۲۱۳، ۳۱۹، ۳۲۰، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۱۹، مغنی المحتاج ۲/ ۲۹۲، الشرقاوی علی التحریر ۲/ ۱۰۹، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۴۱۰، مطالب اولی النہی ۳/ ۴۹۴۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۶۵، رد المحتار ۳/ ۳۴۳۔

(۳) مجلۃ الأحکام دفعہ (۱۰۷۵)، حواشی تحفۃ ابن عاصم ۲/ ۲۱۶، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲، ۱۸۵، مطالب اولی النہی ۳/ ۴۹۴۔

کے ذریعہ ہو اپنی ملکیت سے نکال کر اس کو دے دے، البتہ مشترک چیز تقسیم کے بغیر ہبہ نہیں کی جائے گی، بشرطیکہ نا قابل تقسیم نہ ہو، ضرر کی حالت کا استثناء آئے گا، حنفیہ نے ایسا ہی بیان کیا ہے، اور یہ فی الجملہ متفق علیہ ہے، البتہ مشاع (مشترک) کا ہبہ جمہور اہل علم کے نزدیک علی الاطلاق جائز ہے، جیسا کہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے بیان کیا ہے۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ مشاع (مشترک) کا ہبہ نا جائز ہے (اس معنی میں کہ فوری طور پر اس سے ملکیت ثابت نہیں ہوتی)، لہذا ہبہ صحیح ہے، البتہ ملکیت حصوں کو الگ الگ کر کے سپرد کرنے پر موقوف ہوگی[1]۔

۷- ۳- حنفیہ وشافعیہ کی رائے ہے کہ شریک اپنا حصہ غیر شریک کو (حالت ضرر کے علاوہ میں جو آرہی ہے) اپنے شریک کی اجازت کے بغیر فروخت کرسکتا ہے، حنفیہ نے ایک حالت کو مستثنی کیا ہے: اور وہ شیوع کے بغیر دونوں مال کے مل جانے کی حالت ہے، اس لئے کہ ہر مال اپنے مالک کی ملکیت پر باقی ہے، اگر چہ اس کو ممتاز کرنا دشوار یا محال ہو، خواہ یہ ملنا غیر ارادی طور پر ہو یا شرکاء کی جانب سے بالقصد ملانے کے نتیجہ میں ہو۔

اس حالت (شیوع کے بغیر دونوں مالوں کے ملنے کی حالت) میں ضروری ہے کہ شریک اپنے شریک کو اجازت دے تا کہ اس کو غیر شریک کے ہاتھ فروخت کرنا درست ہو، جب تک مال دونوں کے درمیان مشترک رہے تقسیم نہ ہو[2]۔

اس حالت کے حکم میں کہ غیر شریک کے ہاتھ بیع کا درست ہونا

(۱) رد المحتار ۳/ ۳۴۶، فتح القدیر ۷/ ۱۲۳، العنایۃ علی الہدایہ ۷/ ۱۲۱، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۲۹، البجیرمی علی المنہج ۳/ ۲۱۶۔

(۲) رد المحتار ۳/ ۳۴۶- ۳۶۷، مغنی المحتاج ۲/ ۱۳، حاشیۃ الشبراملسی علی نہایۃ المحتاج ۵/ ۸۳۔

شریک کی اجازت پر موقوف ہوتا ہے اور اس حالت کے علاوہ کے حکم میں جہاں پر یہ توقف موجود نہیں ہوتا ہے، فرق کا راز یہ ہے کہ شرکاء کے درمیان مال کے شیوع کی حالت میں (خواہ شیوع اس سبب سے ہو کہ شریکین اس مال کے وارث ہوئے ہیں یا اس مال میں ان دونوں کی شرکت کسی اور سبب سے ہوئی ہو جو اس شیوع کا متقاضی ہو: مثلاً ان دونوں کا اس کو ایک ساتھ خریدنا یا ایک کا دوسرے کو اس میں ''شائع'' حصہ کے ساتھ شریک کرنا) مال مشترک کا ہر جز (خواہ کتنا ہی معمولی اور چھوٹا ہو) شرکاء کے مابین مشترک ہوتا ہے، اور ''شائع'' حصہ کو شریک وغیر شریک کے ہاتھ فروخت کرنا جائز ہے، اس لئے کہ اس کے سپرد کرنے اور وصول پانے سے کوئی مانع نہیں، کیوں کہ حصوں کو الگ الگ کرنا سپرد کرنے کے شرائط میں سے نہیں ہے، اسی وجہ سے ذاتی طور پر نا قابل تقسیم چیز مثلاً جانور اور چھوٹے گھر میں ''شائع'' حصہ کو فروخت کرنے کے صحیح ہونے میں کوئی نزاع نہیں ہے، البتہ جب فروخت کرنے والا ''عین مشترک'' مکمل طور پر شریک کی اجازت کے بغیر سپرد کرے گا تو وہ غاصب کی طرح ہوگا، اور اس سے خریدنے والا فروخت نہ کرنے والے شریک کے حصہ کے تعلق سے غاصب سے غصب کرنے والے کی طرح ہوگا، حتی کہ اگر وہ ''عین'' تلف ہو جائے تو جس شریک نے فروخت نہیں کیا ہے اس کو حق ہوگا کہ اپنے حصہ کا ضمان دونوں اشخاص فروخت کرنے والے اور خریدار میں سے جس سے چاہے واپس لے، پھر اگر وہ خریدار سے واپس لے گا تو خریدار فروخت کرنے والے سے واپس لے گا۔

لیکن شرکت ملک میں غیر شائع حصہ اپنے مالک کی ملکیت میں باقی رہتا ہے، البتہ وہ دوسرے کے ساتھ خلط ملط ہو گیا ہے یا اس کو علاحدہ کرنا دشوار ہے، لیکن وہ اسے شریک کے ہاتھ فروخت کرے تو یہ اختلاط یا دشواری اس کو شریک کے سپرد کرنے پر قدرت سے مانع نہیں ہوگی، البتہ اس قدرت کے خلاف اور مانع اس صورت میں ہوگی جب کہ اس حصہ کو اپنے شریک کی اجازت کے بغیر کسی ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کردے جو شریک نہیں ہے، کیونکہ اس کا اس کے سپرد کرنا یا اس کا وصول پانا اس شریک کے حصہ سے مخلوط ہوئے بغیر ناممکن ہے، لہذا اس کی اجازت پر موقوف ہوگا[1]۔

قرافی مالکی نے ''الذخیرۃ'' میں کہا: اگر دو آدمی کسی جانور میں مثلاً وراثت یا کسی اور سبب سے شریک ہوں تو ان میں سے کسی ایک کے لئے اپنے شریک کی اجازت کے بغیر تصرف کرنا جائز نہیں، لہذا اگر وہ اپنا حصہ فروخت کردے، اور شریک کی اجازت کے بغیر پورا جانور خریدار کے سپرد کردے تو قواعد کے تقاضے کی رو سے وہ ضامن ہوگا، اس لئے کہ بہتر سے بہتر حالت یہ ہے کہ وہ امانت میں امانت دار کی طرح ہو، اور امانت دار اگر امانت اجنبی کے حوالہ کردے تو تعدی کی وجہ سے ضامن ہوتا ہے، اور حوالگی پر قدرت نہ ہونے سے بیع کا درست نہ ہونا لازم نہیں آئے گا، اس لئے کہ اگر اس کا شریک حاضر ہوگا تو مبیع اس کے سپرد کردی جائے گی، اور نزاع اس کے اور خریدار کے درمیان ہوگا، یا اگر وہ غائب ہوگا تو اس معاملہ کو قاضی کے پاس لے جایا جائے گا، وہ اس کو بیع کی اجازت دے گا، اور غائب کا مال اپنے قبضہ میں رکھ لے گا[2]۔

ضرر کی حالت:

۸ - عمارت یا درخت یا پھل یا کھیتی میں شائع حصہ کو فروخت کرنا جائز نہیں، اور اس سے ان کی مراد: اس کے حصہ کو اس زمین سے علاحدہ کر کے فروخت کرنا ہے جس میں وہ حصہ ہے۔

(۱) البہجۃ علی التحفہ ۲/ ۲۱۶۔

(۲) حواشی نہایۃ المحتاج ۵/ ۸۳، مغنی المحتاج ۲/ ۱۳، حواشی تحفۃ ابن عاصم ۲/ ۲۱۶۔

رہا عمارت اور درخت کے تعلق سے تو اس لئے کہ اگر وہ عمارت کو منہدم کرنے اور درخت کو اکھاڑنے کی شرط لگائے تو یہ فروخت نہ کرنے والے شریک کے حصہ کے منہدم کئے اور اکھاڑے بغیر نہیں ہوسکتا (اس لئے کہ شائع ہے) اور یہ ایسا ضرر ہے جو ناجائز ہے، نیز اس لئے کہ ان دونوں کے بقا کی شرط محض متعاقدین میں سے ایک کے لئے ایسی منفعت کی شرط ہے جو مقتضاء عقد سے زائد ہے، لہذا یہ بذات خود فاسد شرط ہوگی، اور عقد کو بھی فاسد کرے گی، اس لئے کہ یہ ربا ہے، کیوں کہ یہ عوض سے خالی اضافہ ہے (۱)۔

رہا پھل یا کھیتی کے سلسلہ میں تو اگر ان کے توڑنے اور کاٹنے کا وقت ابھی نہ آیا ہو تو شریک کی اجازت کے بغیر کسی اجنبی کے ہاتھ حصہ کو فروخت کرنا درست نہیں، کیونکہ اس کو ضرر لاحق ہوگا، اس لئے کہ خریدار اپنے خریدے ہوئے حصہ کو کاٹنے کا مطالبہ کرے گا، اور اس شریک کے حصہ کو کاٹے بغیر اس کی کوئی سبیل نہیں (۲)۔

۹-۴-فقہاء کی رائے ہے کہ شریک کی موجودگی میں دوسرا شریک مال مشترک سے اس کی اجازت کے بغیر فائدہ نہیں اٹھائے گا، اس لئے کہ اجازت کے بغیر یہ غصب ہوگا، اور اجازت میں اجازت عرفی بھی داخل ہے۔

اگر شریک دوسرے شریک کی اجازت کے بغیر مشترک جانور پر سواری کرے یا اس پر بار برداری کرے اور وہ ہلاک ہوجائے یا دبلا ہوجائے، اور اس کی قیمت گھٹ جائے تو وہ ہلاکت کی حالت میں اپنے شریک کے حصہ کا ضامن ہوگا، اور دبلا ہونے کی حالت میں شریک کے حصہ کی قیمت میں جو کمی آئی ہے اس کا ضامن ہوگا۔

اگر شریک کی اجازت کے بغیر مشترک زمین میں کاشت کرے یا تعمیر کرے، حالانکہ شریک حاضر ہو تو غصب کے احکام جاری ہوں گے، زمین دونوں میں تقسیم کردی جائے گی، اور ایسی حرکت کرنے والے پر واجب ہوگا کہ اس کے شریک کے حصہ میں جو (کاشت یا تعمیر) ہوئی ہے اس کو اکھاڑے اور اس کی زمین میں جو نقص آیا ہے اس کا ضمان دے، البتہ اگر کھیتی پک چکی ہو یا پکنے کے قریب ہو تو اس پر صرف زمین کے نقصان کا ضمان ہوگا، کھیتی نہیں اکھاڑنی ہوگی، دوسرے شریک کے لئے روا نہیں کہ جس نے مشترک زمین میں کاشت کی ہے اس کو آدھا بیج دے، تاکہ کھیتی دونوں کے مابین مشترک ہوجائے، اس لئے کہ اگر کھیتی ابھی اُگی نہ ہو تو یہ معدوم کی بیع ہوگی، ورنہ اس میں کوئی حرج نہیں ہوگا، نیز اس کے لئے یہ بھی جائز نہیں کہ وہ کھیتی کو اکھاڑنے پر اصرار کرے اگر اس کے بغیر تقسیم کرنا ممکن ہو۔

یہاں شافعیہ کے پاس ایک عمدہ ضابطہ یہ ہے: شریک امانت دار ہے اگر وہ مشترک چیز کو استعمال نہ کرے، یا اس کو باری باری استعمال کرے (اس لئے کہ یہ اجارہ فاسدہ ہے)، ورنہ اگر اس کو شریک کی اجازت سے استعمال کرے تو عاریت ہے، اور اگر اس کی اجازت کے بغیر استعمال کرے تو غصب ہے، دودھ والے جانور کا دودھ دوہنا استعمال کے قبیل سے ہے (۱)۔

۱۰-۵-شریک کی غیر موجودگی یا اس کی موت کی حالت میں اس کے موجودہ شریک کے لئے جائز ہے کہ مشترک چیز سے اس طرح فائدہ اٹھائے کہ اس میں نقصان نہ ہو (۲)۔

۱۱-۶-حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر مال مشترک میں خرچ کی ضرورت ہو (خواہ تعمیر کے لئے یا کسی اور مقصد کے لئے) مثلاً: گرے ہوئے کی

---

(۱) الدر المختار مع ابن عابدین ۳/ ۳۴۵۔

(۲) رد المحتار ۳/ ۳۴۶، مغنی المحتاج ۲/ ۱۸۹، البہجۃ علی التحفہ ۲/ ۲۰۹-۲۱۶۔

(۱) سابقہ مراجع، الشرقاوی علی التحریر ۲/ ۱۱۳۔

(۲) ملا مسکین علی الکنز ۲/ ۲۰۸، العنایۃ علی الہدایہ ۸/ ۳۸۰، مغنی المحتاج ۲/ ۱۸۹، البجیرمی علی المنہج ۳/ ۱۵، الخرشی ۴/ ۲۷۸، المغنی ۵/ ۳۶۔

تعمیر اور کمزور کی اصلاح و مرمت اور جانوروں کو کھلانا، لیکن شرکاء میں اختلاف ہوجائے: کچھ شریک خرچ کرنا چاہیں اور دوسرے انکار کریں تو اس کے حکم میں تفصیل ہے، اس لئے کہ مال یا تو قابل تقسیم ہوگا یا ناقابل تقسیم:

الف- قابل تقسیم میں: مثلاً کشادہ گھر، آمدنی کے لئے بنائی گئی دوکانیں اور متعدد جانور، اس میں خرچہ دینے سے گریز کرنے والے کو مجبور نہیں کیا جائے گا، البتہ مال کو تقسیم کردیا جائے گا، تاکہ جو چاہے اپنے مال کی اصلاح کرے اور اس پر خرچ کرے، ہاں اگر خلاف مصلحت گریز کرنے والا وصی یا نگران وقف ہو (جیسے دو اوقاف میں مشترک گھر) تو اس کو مجبور کیا جائے گا، اس لئے کہ اس کا تصرف مصلحت سے وابستہ ہے۔

ب- اگر مال مشترک ناقابل تقسیم ہوتو شریک کو خرچہ میں شریک ہونے پر مجبور کیا جائے گا، اس لئے کہ اس کے گریز کرنے سے اس کے شریک کا اپنے مال سے انتفاع کا حق فوت ہوجائے گا، مثلاً: ایک جانور کا خرچہ یا نہر کھودنے یا نالے یا کنویں کی مرمت یا سینچائی کے آلہ کی اصلاح یا کشتی کی مرمت یا دیوار کی مرمت کا خرچ جو اس زمین کے تنگ ہونے کی وجہ سے جس پر دیوار ہے یا اس پر بوجھ ہونے کی وجہ سے ناقابل تقسیم ہو، اِلا یہ کہ سارا بوجھ تعمیر کے طالب کے علاوہ کا ہو، البتہ متاخرین حنفیہ کا میلان اس قول کی طرف ہے کہ کشادہ زمین والی دیوار یہاں پر ناقابل تقسیم کے ساتھ لاحق ہے، اس لئے کہ اس کی اصلاح و مرمت میں شرکت نہ ہونے سے اس کے شریک کو ضرر ہوگا۔

مالکیہ، حنفیہ سے قریب قریب مکمل طور پر متفق ہیں، اور وہ مزید کہتے ہیں: شریک اگر گریز کرنے پر اصرار کرے تو قاضی اس کی رضا کے بغیر اس کے سارے حصہ کو کسی ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کردے گا جو واجبی خرچہ برداشت کرے، اور انہوں نے اس خرچ کو پورا کرنے کے بقدر حصہ کے فروخت کرنے کو کافی نہیں سمجھا، تاکہ شرکاء کی کثرت کے ضرر کو روکا جاسکے، اور نہ فروخت کرنے کا سہارا لینے کے بجائے تنہا اس شریک کو مجبور کرنے پر اکتفا کیا جو نفقہ دینے کی قدرت رکھتا ہے (جیسا کہ انہوں نے موقوفہ حصہ میں فروخت کرنے کا سہارا نہیں لیا، اور انہوں نے فروخت کرنے سے روکا، اگر اس کے سوا کوئی چارہ ہو۔ مثلاً: اس وقف کی جمع شدہ آمدنی، یا مثلاً پیشگی اجرت دے کر کرایہ پر لینے کے کسی خواہش مند کے پائے جانے کی وجہ سے کرایہ کی رقم مل سکتی ہو) حالانکہ ان میں سے ہر ایک قول ان کے یہاں موجود ہے، رہا جہاں پر موقوفہ حصہ کو فروخت کرنے کے علاوہ کوئی چارہ کار نہ ہوتو سارے کو (غیر موقوفہ حصہ کی طرح) فروخت کردیا جائے گا، تاکہ کثرت شرکاء کو روکا جاسکے، جیسا کہ نفراوی نے بعض شراح ''خلیل'' پر استدراک کیا ہے اور انہوں نے وقف کو فروخت کرنے سے مانع نہیں قرار دیا، الا یہ کہ جب مشترک مال سارا ہی وقف ہوتو اس صورت میں مطالبہ کرنے والا واجبی خرچہ کو ادا کرے گا، پھر اس کی آمدنی میں سے دوسرے حصے کے خرچہ کو وصول کرے گا۔

مذکورہ امور کے باوجود اگر وہ ایسی اصلاح سے گریز کرے جس میں یقینی نفع نہیں تو مالکیہ کی رائے ہے کہ اس کو مجبور نہیں کیا جائے گا، انہوں نے اس کی مثال میں چشموں اور کنوؤں کی اصلاح کو پیش کیا ہے، حتی کہ مالکیہ میں سے جن لوگوں نے کہا ہے کہ اگر ان چشموں یا کنوؤں پر کھیتی ہو یا درخت ہو جس کے پھل کو ''گابھا'' دیا جاچکا ہوتو اس کو مجبور کیا جائے گا، ان کے اس قول کو رد کردیا ہے۔ اور ان کی رائے ہے کہ اصلاح وہ شریک کرے جو اس کا خواہاں ہو، پھر گریز کرنے والے شریک کو پانی کی اس زائد مقدار سے (جو اصلاح و مرمت کے سبب بڑھی ہے) سے روک دے، تا آں کہ اس کے حصہ کا خرچ اس

سے وصول کرلے، گو یہی صورت حال زمانہ دراز تک رہ جائے۔

ہاں مالکیہ کے کلام کا سیاق یہاں جانور کے علاوہ کے بارے میں ہے (تاہم انہوں نے (اس کی جگہ پر) صراحت کی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ جانور کا حکم الگ نہیں ہے)، یہ اس لئے کہ انہوں نے قاضی کو وہی اختیار دیا ہے جب کہ جانور خصوصی ملکیت میں ہو اور مالک اس پر خرچ کرنے سے گریز کرے، زیادہ سے زیادہ یہ کہ انہوں نے مالک کو یہ مزید اختیار دیا کہ قابل ذبح جانور کو ذبح کردے، حتی کہ اگر وہ دونوں امور سے ہی انکار کرے تو قاضی خود اس کی طرف سے یہ عمل کرے گا[1]۔

مشترک جانور کے خرچ کے بارے میں شافعیہ وحنابلہ کی رائے تقریباً وہی ہے جو حنفیہ ومالکیہ کی گزر چکی ہے۔

رہا غیر جانور میں تو امام شافعی وامام احمد کے دو دو اقوال ہیں: ایک قول یہ ہے کہ: شریک کو اپنے شریک کے ساتھ تعمیر اور خرچ کرنے پر مجبور کیا جائے گا، تاکہ ضرر کو روکا جاسکے، اور املاک کو بیکار ہونے سے بچایا جاسکے، اسی کو حنابلہ اور بہت سے شافعیہ (مثلاً غزالی اور ابن الصلاح) نے معتمد کہا ہے، اور دوسرا قول ہے کہ مجبور نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ گریز کرنے والے کو بھی خرچ دینے میں ضرر ہوگا، اور ضرر کو ضرر سے زائل نہیں کیا جاتا ہے، نیز اس کے پاس کوئی عذر یا نقطۂ نظر بھی ہوسکتا ہے، پھر غیر ذی روح کا بذات خود کوئی ایسا احترام نہیں جس کی وجہ سے اس پر خرچ کرنا واجب ہو، اور نہ اس کو معطل کرنے میں مال کو ضائع کرنا ہے جو شرعاً حرام ہے، اس لئے کہ ترک کرنے کو اس ضائع کرنے کے قبیل سے نہیں مانتے، بلکہ کوئی مثبت فعل ضروری ہے، مثلاً انسان اپنا مال دریا برد کردے، یہی شافعیہ

(۱) ابن عابدین ۳/ ۳۶۶، الخرشی ۴/ ۲۷۳، بلغۃ السالک ۲/ ۱۷۳-۱۷۴، الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۰۸-۱۰۹۔

کے یہاں معتمد ہے، ابن قدامہ نے کہا: یہ دلیل کے لحاظ سے قوی تر ہے، اگرچہ شافعیہ میں سے جوری، نباتات کو مستثنیٰ کرتے ہوئے اس کو جانور کے ساتھ لاحق کرتے ہیں، بعض شافعیہ دونوں اقوال میں یہ تطبیق دیتے ہیں کہ معاملہ قاضی کے سپرد کیا جائے گا، اگر وہ سمجھے کہ گریز کرنے والا محض عناد ودشمنی پر آمادہ ہے تو اس کو مجبور کرے گا، ورنہ نہیں[1]۔

شریک کا اپنے شریک سے کیا ہوا خرچ وصول کرنا:

۱۲ - حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر قابل تقسیم چیز میں شرکاء میں سے کوئی دوسرے شریک کی اجازت کے بغیر اپنی طرف سے خرچ کرے تو وہ احسان کرنے والا ہوگا، وہ اپنے کئے ہوئے خرچ کو اپنے شریک سے وصول کرنے کا حق دار نہ ہوگا، نہ مثل نہ قیمت، اس لئے کہ تقسیم کراکے وہ اس سے بچ سکتا تھا، البتہ انہوں نے لکھا ہے کہ اگر اسے یہ اندیشہ ہو کہ اس جگہ سے مال مشترک کو منتقل کرنے کے لئے اگر اس پر خرچ نہ کرے تو وہ تلف ہوجائے گا یا اس میں نقص پیدا ہوجائے گا (مثلاً کسی خوفناک جگہ میں مال مشترک سے لدی ہوئی گاڑی بگڑ جائے، جیسے جنگل میں) تو اس صورت میں اس کو منتقل کرنے کے لئے اس پر خرچ کرے گا، اور اپنا خرچ اپنے شریک سے واپس لے گا۔

رہی ناقابل تقسیم چیز تو ابن نجیم نے ''الاشباہ'' میں مطلقاً کہا ہے کہ خرچ کرنے والا اپنے شریک سے واپس لے گا، اور یہ کہ (اگر ممکن ہو) تو اس ''عین'' کو اجرت پر دے گا اور اس کی اجرت سے جتنا خرچ کیا ہے وصول کرلے گا (بشرطیکہ اس نے قاضی کے حکم سے خرچ کیا ہو)، یا اس نے اس کی اصلاح کے لئے جو تعمیر کی ہے اس کی قیمت

(۱) الشرقاوی علی التحریر ۲/ ۷ ۳۴-۳۴۸، دلیل الطالب ۲۵۰-۲۵۱، مغنی المحتاج ۲/ ۱۹۰، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۴۵، ۴۹-۵۰۔

وصول کرلے اگر اس نے قاضی کے حکم سے خرچ نہ کیا ہو[1]۔

جو شریک مشترکہ چیز پر اپنے شریک یا قاضی کی اجازت کے بغیر اپنی طرف سے خرچ کرے، وہ شافعیہ کے نزدیک اپنے خرچ کو اپنے شریک سے واپس لینے کا مستحق نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس صورت میں وہ احسان کرنے والا ہوگا، حتی کہ وہاں بھی جہاں وہ خرچ میں شرکت کرنے پر مجبور کرسکتا تھا، اس شخص پر قیاس کرتے ہوئے جو دوسرے کا دین اس کی اجازت کے بغیر ادا کرتا ہے، یہی حنابلہ کے یہاں بھی ہے، البتہ شرکت کرنے پر مجبور کرنے کی حالت میں نہیں، اگر شریک اپنے شریک سے واپس لینے کی نیت سے خرچ کرے، یہ حنابلہ کے یہاں دوسرے کے دین کو اس کی اجازت کے بغیر ادا کرنے والے کے بارے میں دو میں سے ایک روایت (یعنی واپس لینے کے استحقاق والی روایت) کی بنا پر ہے۔

مالکیہ نے کہا: اگر کوئی ایک شریک مشترکہ چکی کو اپنے شرکاء کی اجازت سے یا ان کی خاموشی کے ساتھ کارآمد بنائے تو جو کچھ اس نے ان کے حق میں خرچ کیا اسے وصول کرنے کا مستحق ہوگا، اور اگر وہ ان کے انکار کے باوجود خرچ کرے تو ان سے کچھ بھی وصول کرنے کا مستحق نہ ہوگا، البتہ چکی کی آمدنی سے اس کو وصول کرے گا، پھر جتنی آمدنی بچے گی وہ سب کی ہوگی[2]۔

دین مشترک:

۱۳- یہ ہر وہ دین ہے جو دو یا زیادہ شرکاء کے لئے ایک ہی سبب سے ثابت ہو، مثلاً اگر دو شریک مشترکہ گھر ایک ہی عقد میں، ہر ایک کے لئے الگ الگ ثمن کی تعیین کے بغیر فروخت کردیں، لیکن اگر دین کو ثابت کرنے والا عقد حقیقتاً یا حکماً متعدد ہو تو سبب الگ الگ ہوجائے گا، اور دین میں شرکت ختم ہوجائے گی، اس کی مثال وہ دین ہے جو ایک خریدار پر کسی ایک چیز کا ثمن ہوکر واجب ہو، مثلاً: ایک گھر یا قطعہ زمین جس کے مالک دو افراد ہوں، بشرطیکہ ان میں سے ہر ایک اپنا حصہ مستقل عقد کے ذریعہ فروخت کرے، اگرچہ دونوں اس کے بعد خریدار سے پورے دین کے عوض ایک ہی اقرار نامہ لیں تو یہ دین مشترک نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ دو اسباب سے ثابت ہے، حقیقتاً وحکماً ایک سبب سے نہیں، حالانکہ فروخت شدہ چیز، خریدار اور اقرار نامہ ایک ہے، لہذا دونوں فروخت کرنے والوں میں سے کوئی ایک اگر مدیون سے کچھ دین وصول کرے تو اس پر دوسرے کو کوئی اختیار نہیں ہوگا۔

دین مشترک ہی کی قبیل سے ہر وہ دین ہے جو دو یا زیادہ شرکاء کے لئے ایک سبب سے ثابت ہو، اور یہ وہ ہے جو دو غیر مشترک مالوں کا عوض ہو، البتہ ایک عقد میں ان دونوں کے عوض واجب ہوا ہو، مثلاً: ایک گھر اس کا ہو اور ایک گھر دوسرے کا، اور وہ دونوں ان دونوں گھروں کو ایک ساتھ ایک عقد میں ان دونوں کی مجموعی قیمت میں فروخت کردیں، ہر ایک کی قیمت الگ الگ معین نہ کریں، نہ مقدار بیان کرکے (مثلاً: چھ سو اس گھر کا اور چار سو اس گھر کا) اور نہ صفت کی تحدید کرکے (مثلاً: اس گھر کا ثمن چاندی کے سکے، اور اس گھر کا ثمن سونے کے سکے ہیں)، اس لئے کہ اس طرح کی تحدید وتمیز عقد کے ایک ہونے کے منافی ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ اس وقت خریدار کو اختیار ہوگا کہ ایک کے حصہ میں بیع قبول کرے اور دوسرے کے حصہ میں رد کردے اس عذر سے کہ یہ ثمن یا وہ وصف مناسب نہیں ہے، اور عقد کے ایک نہ ہونے کے نتیجہ میں دین مشترک نہ ہوگا، البتہ دونوں استحقاق میں کمی بیشی کو بیان کرکے ممتاز کرنے کی حالت میں

(۱) رد المحتار ۳/ ۳۶۴، ۳۶۶-۳۶۷۔

(۲) رد المحتار ۳/ ۳۶۷-۳۶۸، الخرشی ۴/ ۲۷۳-۲۷۴، مغنی المحتاج ۲/ ۲۱۰، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۴۷، ۸۸۔

اگر زیادتی کے وصول کرنے کی وجہ سے کمی بیشی ختم ہوجائے تو دین مشترک ہوجائے گا۔

صاحب ''النہایۃ'' نے مزید کہا: یہ شرط لگانا چاہئے کہ مقدار یا صفت میں تمییز بالکل باقی نہ رہے، اگرچہ عقد میں اس کا ذکر نہ ہوا ہو(۱)۔

دین مشترک پر قبضہ:

۱۴- حنفیہ وشافعیہ کی رائے، حنابلہ کے یہاں ایک روایت اور مالکیہ کے مذہب کا تقاضا ہے کہ مثلاً دو افراد کے مابین مشترک دین میں سے اگر کوئی ایک کچھ حصہ پر قبضہ کرلے (گو اس کو ادا کرنے والا مقروض کا کفیل ہو، یا اس کی طرف سے محال علیہ ہو) تو یہ دین مشترک کی طرف سے قبضہ کیا ہوا ہوگا اور مشترک ہوگا، اور جس نے قبضہ نہیں کیا (جس کو وہ خاموش شریک'' کہتے ہیں) اس کو حق ہوگا کہ دین میں اپنے حصہ کے تناسب سے قبضہ کرنے والے سے وصول کرے، اسی طرح اس کو حق ہے کہ قبضہ کرنے والے نے جس پر قبضہ کیا ہے اس کو اس کے لئے چھوڑ دے کہ وہ اس کا مالک ہوجائے، اور خود یہ مقروض سے دین میں اپنے حصہ کے بقدر وصول کرے بشرطیکہ دین ضائع نہ ہو، یہاں تک کہ اگر اس کا حصہ دین، مدیون کے پاس ضائع ہوجائے، مثلاً: وہ دیوالیہ ہوکر مرجائے تو وہ اپنے حصہ کو قبضہ کرنے والے شریک سے وصول کرے گا، کیونکہ جس کے صحیح وسالم رہنے کی اس کو توقع تھی وہ سالم نہ رہ سکا، اور اس طرح کی چیز میں سلامتی کی شرط عرفاً سمجھی جاتی ہے۔

ان تمام صورتوں میں یکساں ہے کہ دین، دین معاوضہ ہو، مثلاً ایک ہزار دونوں شریک کے گھر کی قیمت ہو یا تلف کرنے کا دین ہو، مثلاً یہی ایک ہزار ان دونوں کی کسی کھیتی کی قیمت ہو جس کا ضامن اس کو اکھاڑنے والا یا جلانے والا ہو یا ان دونوں کے علاوہ کوئی اور ہو، جیسے وہ ان دونوں کو ایک ہی میت کے ترکہ سے میراث میں ملا ہو یا اس قرض کا بدل ہو جس کو ان دونوں نے اپنے مشترکہ مال سے دیا ہو۔

رہا یہ کہ دونوں شریک میں سے ایک جو کچھ اپنے قبضہ میں کرتا ہے اس کو دین مشترک کی طرف سے قبضہ مانا جاتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ صرف قبضہ کرنے والے کے حصہ کی طرف سے قبضہ کیا ہوا ہونا ممکن نہیں ہے جب کہ قرض خواہوں کے مابین دین کی تقسیم نہ ہو جائے اور یہ نہیں ہوئی ہے، اور ہو بھی نہیں سکتی، اس کی دو وجوہات ہیں:

۱۵- اول- یہ کہ جو چیز ذمہ میں ہے اس میں ایک دوسرے کو ممتاز کرنا ممکن نہیں اور یہی تقسیم کی حقیقت ہے، لہذا اس کا تصور دین میں نہیں ہوسکتا۔

دوم: یہ کہ تقسیم، معاوضہ کے مفہوم سے خالی نہیں، اس لئے کہ مال مشترک کا ہر جز جس کو ہم فرض کریں، خواہ وہ کتنا ہی معمولی ہو، وہ دونوں شریک کے مابین مشترک ہوگا، اب اگر ہم ذمہ پر عائد دین کے بارے میں اس تقسیم کو درست قرار دیں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ شریکین میں سے ہر ایک نے دین میں دوسرے شریک کی ملکیت میں سے جو اس کے اپنے حصہ میں پڑا ہے اس کو اپنی اس ملکیت کے بدلہ میں خرید لیا ہے جس کو اس نے دوسرے شریک کے لئے چھوڑا ہے، اور یہ ممنوع ہے، کیونکہ یہ دین کو غیر مدیون کے ہاتھ فروخت کرنے کے قبیل سے ہوگا۔

رہا یہ کہ خاموش شریک کو (جس نے قبضہ نہیں کیا ہے) حق ہے کہ مدیون سے وصول کرے، اس لئے کہ اس کا دین اس مدیون کے

---

(۱) تبیین الحقائق ۵/۴۵، العنایۃ علی الہدایہ مع فتح القدیر ۷/۴۔

ذمہ میں ہے، اور اس مدیون کو یہ اختیار حاصل نہیں کہ اس کا دین دوسرے کے سپرد کردے، لہٰذا اس ادائیگی کے ذریعہ اس کا دین ساقط نہ ہوگا[1]۔

البتہ اگر شریک قبضہ کرنے والے سے ابتداء ہی میں وصول کرلے تو اس کا عین حق، مقبوضہ حصہ میں ہوگا، اس لئے کہ دین قبضہ کے بغیر متعین نہیں ہوتا، لہٰذا قبضہ کرنے والے کو یہ حق نہیں کہ اس کو اس سے روک لے اور دوسرے مال میں سے اس کو دے، خواہ مقبوضہ حصہ، دین کے مثل ہو یا اس سے عمدہ یا اس سے خراب، اس لئے کہ جب تک جنس ایک ہے تو عمدہ وخراب ہونے کے لحاظ سے وصف میں اختلاف، دین کی طرف سے قبضہ ہونے کے منافی نہیں، اسی وجہ سے صاحب دین کو عمدہ کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا، لہٰذا اگر مقبوضہ حصہ قابض کے پاس رہتے ہوئے کسی سبب سے فوت ہوجائے، مثلاً ضائع یا تلف ہوجائے یا کسی اور کو معاوضہ یا ضمان یا احسان کے طور پر پردے دے تو (قابض کی تعدی کے بغیر اس کے قبضہ میں اس مال کے تلف ہونے کی حالت کے علاوہ میں) وہ اس میں اپنے شریک کے حصہ کو فوت کرنے والا ہوگا، اور اس شریک کو حق ہوگا کہ اس کو اپنے حصہ کا ضامن بنائے، اور تعدی نہ ہونے کی حالت میں ضامن نہیں بنا سکتا ہے، البتہ فوت ہونا سب کا سب قابض کے ذمہ جائے گا، اور خاموش شریک کا دین میں حصہ مدیون کے ذمہ میں مکمل طور پر باقی رہے گا۔

اگر شرک مدیون کے پاس اپنے حق کے ضائع ہونے کے بعد قابض سے وصول کرے تو صرف اتنا ہوگا کہ اس کا قابض کے ذمہ بہ صورت دین اس کے حق کے مثل عائد ہوجائے گا جس طرح دوسرے دیون ہوتے ہیں، اس لئے کہ اس نے عین مقبوض کے ساتھ اپنے حق کے متعلق ہونے کو ساقط کردیا تھا، کیوں کہ اس نے قابض کو چھوڑ دیا کہ وہ مقبوضہ مال کا مالک ہوجائے، اور اس نے مدیون سے مطالبہ کیا[1]۔

پھر جب شریک، مال مقبوض میں سے اپنا حصہ قابض سے لے لے گا تو مدیون کے ذمہ میں باقی ماندہ دین ان دونوں شریکوں کے مابین مشترک رہے گا، ہر ایک کو اس کے اپنے باقی ماندہ حصہ کے بقدر ہوگا، اور بعینہ اسی تناسب سے جو ان دونوں کا حق دین اصلی میں ہے۔

یہ حکم یعنی شریکین میں سے ایک دین کے جس حصہ پر قبضہ کرے وہ دونوں کے مابین مشترک رہے گا، اس کو امام ابوحنیفہ نے مطلق رکھا ہے، خواہ ایک شریک دین میں اپنے حصہ کو موخر کردے یا نہ کرے، اس لئے کہ امام صاحب کے نزدیک کسی ایک کی طرف سے یہ تأجیل لغو ہے، کیوں کہ یہ اس کے ضمن میں تقسیم کرنا ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ فوری طور پر واجب الاداء وصف میں مؤخر سے مختلف ہے، جیسا کہ ظاہر ہے اور حکم میں بھی اس سے مختلف ہے، کیوں کہ دین حال (فوری واجب الاداء) کا مطالبہ ہوسکتا ہے، دین مؤجل کا نہیں ہوسکتا۔

امام ابو یوسف کی رائے اور امام محمد سے ایک روایت ہے کہ تأجیل (موخر کرنا) مطالبہ سے مانع ہے۔ لہٰذا اگر کوئی ایک اپنا حصہ مؤخر کردے تو قبضہ کرنے والا مقبوضہ حصہ کا دوران مدت تا آنکہ مدت پوری ہوجائے، تنہا مالک ہوگا، اس لئے کہ مؤخر کرنا مطالبہ سے مانع ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ تاجیل صاحبین کے نزدیک درست ہے، کیوں کہ یہ مالک کا اپنی خالص ملکیت میں تصرف کرنا ہے، جو

(۱) بدائع الصنائع ۶/۶۵، تبیین الحقائق ۵/۴۶، الفتاوی الہندیہ ۲/۳۴۰، نہایۃ المحتاج ۵/۱۴، الخرشی علی خلیل ۴/۴۰۴، مغنی المحتاج ۴/۴۲۶، الشرح الکبیر مع المغنی ۵/۱۲۴۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۲/۳۳۷، الأتاسی علی المجلۃ ۴/۴۲، بدائع الصنائع ۶/۶۵-۶۶۔

بری کرنے پر قیاس کرتے ہوئے نافذ ہوگا، بلکہ یہ عارضی طور پر بری کرنا ہی ہے، لہذا یہ مطلقاً معتبر ہوگا، اور جب میعاد پوری ہوجائے گی تو یہ سمجھا جائے گا کہ تاجیل ہوئی ہی نہیں تھی، پھر اگر دوسرے شریک نے کچھ دین پر قبضہ کرلیا ہوتو اس سے یہ شخص اس میں اپنے حصہ کے بقدر وصول کرے گا، اگر وہ قبضہ کیا ہوا مال باقی ہو، ورنہ اس کو اپنے حصہ کا ضامن بنائے گا۔

حنابلہ کے نزدیک جو شخص فوری واجب الأداء دین سے اپنا حصہ مؤخر کردے اس کو حق ہے کہ وہ اس شخص کے ساتھ جس نے مؤخر نہ کیا ہو دین کے اس حصہ میں شریک ہوجائے جس پر وہ قبضہ کرے، انہوں نے اس صورت کو مستثنیٰ کیا ہے جب کہ قبضہ شریک کی اجازت سے ہو اور مقبوضہ حصہ تلف ہوجائے اور ابھی میعاد پوری نہ ہوئی ہو[1]۔

القواعد لابن رجب میں حنابلہ کے مذہب کی توثیق سے جو سمجھا جاتا ہے (اور اسی کو ابن تیمیہ نے اختیار کیا ہے) کہ حنابلہ اس حصہ کو جس پر شریکین میں سے ایک قبضہ کرتا ہے، اسی کا خاص طور پر قرار دیتے ہیں، بلکہ بعض حنابلہ نے واضح عبارت میں اس کی صراحت کی ہے، جیسا کہ ''قاضی'' نے کیا ہے[2]۔

قبضہ کا قائم مقام: (ادائیگی کا مساوی):

١٦ - کچھ چیزیں دین کی کلی یا جزوی طور پر ادائیگی کے مساوی ہیں، البتہ ان میں بعض چیزیں بعینہ مالک دین کی طرف سے قبضہ کے قائم مقام ہیں، اس لئے کہ یہ دین کا معنوی طور پر تقاضا ہے، مثلاً: دین مدیون کے ذمہ سے اس کے آئندہ کسی دین کے ساتھ ''مقاصہ'' کے طریقہ پر ساقط ہوجائے، جیسے مدیون، مالک دین کے ہاتھ کوئی چیز فروخت کرے یا اس کو اجرت پر دے یا اسے کچھ قرض دے یا اس کے ساتھ کسی چیز پر اس کے دین کے بدلے صلح کرلے، یا وہ اس کے عوض اس کے پاس کوئی رہن رکھ دے اور وہ اس کے پاس تلف ہوجائے، یا مالک دین اس کی کوئی چیز تلف کردے یا اس کی کوئی چیز غصب کرلے اور وہ اس کے پاس ہلاک ہوجائے، یا اس کی کوئی چیز جس کو اس نے مدیون سے شراء فاسد کے طور پر خریدا تھا اس کو تلف کرلے یا اپنے قبضہ سے نکال کر ختم کردے۔

کچھ چیزیں قبضہ دلانے اور ادائیگی کے قائم مقام ہیں، قبضہ کرنے اور تقاضا کرنے کے قائم مقام نہیں ہیں، مثلاً دین مدیون کے ذمہ سے اس کے سابق دین کے عوض ساقط ہوجائے، کیوں کہ یہ قاعدہ ہے کہ جب دو دین برابری کی صورت میں ملتے ہیں تو دوسرا دین پہلے دین کی ادائیگی بن جاتا ہے، اس لئے کہ پہلا دین اس سے قبل واجب الأداء تھا، مثلاً تم اس سے کوئی چیز خریدو اور اس پر قبضہ کرلو، پھر وہ اس کی قیمت وصول کرنے سے قبل تمہارے قبضہ میں ہوتے ہوئے اسے تلف کردے۔

کچھ چیزیں ایسی ہیں جن میں مقاصہ ہوتا ہی نہیں، بلکہ وہ تلف کرنے کے درجہ میں ہیں، مثلاً دین کو ہبہ کرنا، اس سے بری کرنا، یا تلف کرنے کے درجہ میں نہیں ہیں لیکن اس کے ذریعہ جس کو ادا کیا جاتا ہے اسے وہ چیز سپرد نہیں کی جاتی جس میں شرکت کا احتمال ہو، جیسے اگر دین عورت کے ذمہ سے اس کو اس کا مہر قرار دینے کی وجہ سے ساقط ہوجائے، یا قصاص کے حق دار کے ذمہ سے اس کو جنایت عمد کی طرف سے صلح کا بدل قرار دینے سے ساقط ہوجائے (جنایت عمد خواہ قتل ہو یا اس کے علاوہ مثلاً مدیون کے سر کو زخمی کردے)، اس لئے کہ ان دونوں جگہوں پر عقد بذات خود دین پر واقع ہوا ہے (لہذا وہ بعینہ دین کا مالک ہوگا، پھر وہ ساقط ہوجائے گا)، شوہر یا مجرم کے ذمہ میں

---

(١) سابقہ مراجع، تبیین الحقائق ۵ر ۴۷-۴۸، مطالب اولی النہی ۳ر ۵۰۷۔

(۲) مطالب اولی النہی ۳ر ۵۰۹۔

واجب کسی چیز پر عقد نہیں ہوا ہے کہ ''مقاصہ'' ہوجائے اور یہ کہنا صحیح ہو کہ ان میں سے ہر ایک کو قابل شرکت چیز سپرد کی گئی ہے، یعنی جس کا انہوں نے اپنے اپنے ذمہ میں التزام کیا ہے، اور ظاہر ہے کہ عورت کا ''بضع'' اور مجرم سے قصاص کا ساقط ہونا دونوں نا قابل شرکت ہیں۔

امام محمد سے اجارہ میں اسی کے مثل منقول ہے اگر اس کو نفس دین کے ساتھ مقید کر دیا جائے، اس لئے کہ منفعت، مطلق مال کے قبیل سے نہیں [۱]۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر شریکین میں سے کوئی دین مشترک میں سے اپنے حصہ کو ان میں سے کسی طریقہ سے وصول کرلے تو اس کا شریک اس سے وصول کرنے کا حق دار نہیں ہوگا (بایں معنی کہ ان کو اس سے رجوع کرنے اور مدیون سے رجوع کرنے کے درمیان اختیار دیا جائے گا) سوائے اس صورت کے جب وہ معنوی طور پر اس کا مطالبہ کرے اور قبضہ کرے، اس طور پر کہ قبضہ کرنے والے کو قابل شرکت چیز سپرد کی جائے، نہ کہ اس صورت میں جب کہ ادائیگی یا تلف کرنا ہو۔

البتہ صلح کی حالت میں اور اس کے علاوہ بیع اور اجارہ کی حالت میں رجوع کرنے کا حکم الگ الگ ہے (صلح کی بنیاد درگزر کرنے اور چشم پوشی کرنے پر ہے اور بیع واجارہ کی بنیاد کشاکش اور حرص پر ہے) کیوں کہ مثلاً حالت بیع میں آدھے کے شریک کو حق ہے کہ اپنے اس شریک سے چوتھائی وصول کرلے جس نے اپنے حصہ کے بدلے مدیون سے کوئی چیز خریدی ہے، اور اس پر اس کو لازم کردے، اس لئے کہ اس میں خریدار کو کوئی نقصان نہیں، اس امر کو مدنظر رکھتے ہوئے کہ ظاہر یہ ہے کہ اس نے اپنا پورا حق وصول کرلیا ہے، کیونکہ خریدار کی بھرپور یہ کوشش ہوتی ہے کہ اس نے جو ثمن دیا اس کے مساوی یا اس سے بہتر چیز حاصل کرے، اور رجوع کرنے والے شریک کو اس سے کوئی مطلب نہیں کہ اس کے شریک نے کیا خریدا ہے، اس لئے کہ اس کے شریک نے اپنے ذمہ میں واجب ثمن کے بدلے خریدا ہے، پھر اس ثمن اور فروخت کرنے والے مدیون کے ذمہ اس کے مساوی جو دین ہے ان دونوں کے درمیان مقاصہ ہوگیا، ہاں اگر دونوں راضی ہوجائیں کہ اس خریدی ہوئی چیز کو آپس میں مشترک بنالیں تو انہیں اس کا اختیار ہے، اور یہ الگ مستقل عقد ہوگا، گویا کہ رجوع کرنے والے شریک نے اس چیز کا آدھا اس دین کے چوتھائی کے عوض خرید لیا جسے مشتری سے وصول کرنے کا وہ حق دار ہے۔

حالت صلح میں اگر شریک اپنے اس شریک سے رجوع کرے گا جس نے کچھ لے کر اپنے حصہ کے دین کے بارے میں صلح کرلی ہے تو اس پر چوتھائی دین لازم کرنے کا مالک نہ ہوگا، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ صلح کے ذریعہ سے اس کو جو ملا ہو اس سے زیادہ دین کا چوتھائی ہو، کیوں کہ صلح کی بنیاد چشم پوشی پر ہوتی ہے، جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں، بلکہ صلح کرنے والے شریک کو اختیار ہوگا کہ اس کو چوتھائی دین دے یا جس چیز پر صلح کی ہے اس کا آدھا اس کو دے [۱]۔

اگر دو قرض خواہوں میں سے کوئی ایک اپنے مدیون کو دین مشترک میں اپنے دین کے بعض حصہ سے بری کردے تو اس کے لئے مدیون کے ذمہ میں باقی حصہ ہی رہے گا اور دوسرے کا کامل حصہ رہے گا، اب اگر دین میں سے کچھ حصہ ان دونوں کے قبضہ میں آتا ہے تو ان دونوں کے درمیان اس کی تقسیم (اگر ابراء کے بعد ہو) اسی تناسب سے ہوگی، یعنی بری کرنے والے کے لئے باقی ماندہ حصہ، اور دوسرے کے مکمل حصہ کے تناسب سے، یا جیسا کہ فقہاء کہتے ہیں:

---

(۱) تبیین الحقائق ۵/۴۷۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/۶۶-۶۸، مجمع الأنہر ۲/۳۱۷-۳۱۸، تبیین الحقائق ۵/۴۵، ۴۸۔

''تقسیم مابقیہ حصوں پر ہوگی'' خواہ بری کرنا قبضہ سے قبل ہو یا اس کے بعد، اس لئے کہ قبضہ کے بعد بری کرنا درست ہے، لہٰذا اگر دین ایک ہزار ہو اور ہر ایک کا پانچ سو ہو، اور ان میں سے ایک مدیون کو ایک سو سے بری کردے تو بری کرنے والے کے لئے دوسرے کے پانچ حصوں کے مقابلہ میں صرف چار حصے رہیں گے، اور آئندہ جو دین قبضہ میں آئے گا اس کی تقسیم اسی تناسب سے ہوگی۔

اگر برابر برابر تقسیم کرنے کے بعد بری کرنا پایا جائے تو تقسیم صحیح طریقہ پر ہوچکی ہے، اس لئے کہ تقسیم کے وقت دونوں کے حقوق برابر برابر تھے، پھر مدیون بری کرنے والے سے وہ سو واپس لے گا جس سے اس نے مدیون کو بری کردیا تھا، اور یہ متفق علیہ ہے، البتہ قبضہ کے بعد بری کرنے کو صرف حنفیہ صحیح کہتے ہیں (۱)۔

(۱) سابقہ مراجع۔

شرکۃ العقد

تعریف:

۱۷ - حنفیہ نے شرکت عقد کی تعریف یہ کی ہے: ''یہ اصل اور نفع میں دو شریک ہونے والوں کے مابین عقد کرنا ہے''، اسی کو انہوں نے صاحب ''الجوہرۃ'' کے حوالے سے لکھا ہے۔

''اصل میں شریک'' کی قید سے مضاربت نکل گئی، اس لئے کہ اس میں عامل اور مالک مال کے درمیان شرکت صرف نفع میں ہوتی ہے، اصل میں نہیں، جیسا کہ واضح ہے (۱)۔

حنابلہ نے شرکت عقد کی تعریف یہ کی ہے: ''یہ تصرف کرنے میں اکٹھا ہونا ہے''، باوجودیکہ یہ تعریف مضاربت کو شامل نہیں جو کہ ان کے نزدیک شرکت کی ایک قسم ہے، اور اسی کے قریب بعض شافعیہ کی یہ تعریف ہے: یہ ایسا عقد ہے جس کے سبب ایک چیز میں متعدد افراد کے لئے ''مشترک'' حق کا ثبوت ہوتا ہے۔

ابن عرفہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے: ''کل کے مالک کا اس کے بعض حصہ کو دوسرے کے کل کے بعض کے عوض فروخت کرنا جس سے سارے مال میں دونوں کا تصرف درست ہوجائے (۲)۔

(۱) رد المحتار ۳/۳۰۱، ۳/۳۴۳۔

(۲) مطالب اولی النہی ۳/۴۹۴، المغنی لابن قدامہ ۵/۱۰۹، الشرقاوی علی التحریر ۲/۱۰۹، الخرشی علی خلیل ۴/۲۵۴-۲۷۱، الفواکہ الدوانی ۲/۱۷۲، الحواشی علی تحفۃ ابن عاصم۔

شرکت عقد اپنی تینوں انواع (اموال، اعمال اور وجوہ) کے ساتھ جائز ہے، خواہ شرکت ''عنان'' ہو یا شرکت'' مفاوضہ''۔

شرکت کی مشروعیت کی دلیل:

۱۸- شرکت عنان کی مشروعیت کتاب، سنت، اجماع اور قیاس سے ثابت ہے۔

الف-کتاب اللہ: فرمان باری ہے: **''وَ إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْخُلَطَاءِ لَيَبْغِيْ بَعْضُهُمْ عَلٰى بَعْضٍ إِلَّا الَّذِيْنَ آمَنُوْا وَ عَمِلُوْا الصَّالِحَاتِ وَقَلِيْلٌ مَّاهُمْ''**[۱] (اور اکثر شرکاء (یونہی) ایک دوسرے پر زیادتی کیا کرتے ہیں، مگر ہاں وہ لوگ نہیں جو ایمان لائے اور انہوں نے نیک عمل بھی کئے اور ایسے لوگ نہایت ہی کم ہیں)۔

خلطاء سے مراد: شرکاء ہیں، لیکن یہ شرکت ملک سے زیادہ قریب ہے، پھر حضرت داؤد علیہ السلام کا یہ قول اپنی شریعت کا بیان ہے، اس کا برقرار رہنا لازم نہیں، ابن الہمام نے یہی کہا ہے، حالانکہ یہ ''شرع من قبلنا'' کے بارے میں حنفیہ کے قاعدہ کے خلاف ہے، شاید انہوں نے اس میں تساہل سے کام لیا ہے، اس لئے کہ یہ تردید سے بڑھ کر ہے۔

ب-سنت: ۱- حدیث قدسی جو حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ وہ اس کو حضور ﷺ سے مرفوعاً روایت کرتے ہیں: **''إن الله يقول: أنا ثالث الشريكين، ما لم يخن أحدهما صاحبه، فإذا خانه خرجت من بينهما''**[۲] (اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: میں شریکین کا تیسرا ہوں جب تک ایک دوسرے کے ساتھ خیانت نہ کرے، جب وہ خیانت کر گزرتا ہے میں ان دونوں کے درمیان سے نکل جاتا ہوں)۔

۲- سائب بن ابی السائب مخزومی کی حدیث ہے: **''أنه كان شريک النبي في أول الإسلام في التجارة، فلما كان يوم الفتح، قال النبي ﷺ: مرحباً بأخي وشريكي، لا يداري ولا يماري''**[۱] (وہ ابتداء اسلام میں حضور کے ساتھ تجارت میں شریک تھے، فتح مکہ کے موقع پر حضور ﷺ نے فرمایا: خوش آمدید! میرے بھائی، میرے شریک، نہ فریب دیتے تھے نہ لڑتے تھے)۔

۳- مسند احمد میں ابو المنہال کی حدیث ہے: **''أن زيد بن أرقم، والبراء بن عازب كانا شريكين فاشتريا فضة بنقد ونسيئة، فبلغ النبي ﷺ فأمرهما أن ما كان بنقد فأجيزوه، وما كان بنسيئة فردوه''** (زید بن ارقم اور براء بن عازب شریک تھے، دونوں نے چاندی نقد اور ادھار خریدی، حضور ﷺ کو اس کا علم ہوا تو آپ نے انہیں حکم دیا کہ جو نقد ہے اس کو نافذ کرو اور جو ادھار کے عوض ہے اس کو رد کردو)، بخاری میں اسی کے ہم معنی روایت ہے، جس کے الفاظ ہیں: **''ما كان يداً بيد فخذوه وما كان نسيئة فردوه''**[۲] (جو ہاتھوں ہاتھ ہو اس کو لے لو، اور جو ادھار ہو اس کو رد کردو)۔

(۱) سورۂ ص ر ۲۴، دیکھئے: فتح القدیر ۵ ر ۳۰، نیل الأوطار ۵ ر ۲۶۴، التلخیص الحبیر ۳ ر ۴۹۔

(۲) حدیث: ''إن الله يقول: أنا ثالث الشريكين'' کی روایت ابوداؤد (۳ ر ۶۷۷، تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، ابن حجر نے ابن القطان سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے اس کے ایک راوی کی جہالت کی وجہ سے اسے = معلول قرار دیا ہے، اور دار قطنی سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے ارسال کی وجہ سے اس کو معلول قرار دیا ہے، اسی طرح التلخیص الحبیر (۳ ر ۴۹ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

(۱) حدیث: ''مرحبا بأخي و شريكي'' کی روایت حاکم (۲ ر ۶۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور اسے صحیح قرار دیا ہے، ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۲) حدیث: ''أبي المنهال'' کی روایت احمد (۴ ر ۳۷۱ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، اصل حدیث بخاری (الفتح ۵ ر ۱۴۳ طبع السلفیہ) میں ہے۔

اس میں صراحتاً برقرار رکھنا ہے، اور یہ ان بہت سے واقعات میں سے ایک ہے جن کو آپ ﷺ نے برقرار رکھا، ان میں فی الجملہ کوئی شبہ نہیں ہے، اس لئے کہ دعوت اسلام کے آغاز میں اکثر لوگوں کا مشغلہ تجارت اور اس میں شرکت کا تھا، اسی وجہ سے کمال الدین کہتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ کے وقت سے شرکت کا معاملہ جاری ہے، مسلسل چل رہا ہے، جس کے لئے کسی معین حدیث کو ثابت کرنے کی ضرورت نہیں، اور یہی صاحب ہدایہ کا قول ہے کہ حضور ﷺ کی بعثت کے وقت سے لوگوں میں شرکت کا معاملہ ہو رہا تھا، جس پر آپ نے لوگوں کو قائم رکھا[۱]۔

ج- اجماع: لوگ پہلے اور اب تک ہر دور اور ہر علاقے میں شرکت کا معاملہ کرتے رہے ہیں اور ان شہروں میں فقہاء موجود تھے، پھر اس پر نکیر کی آواز نہیں اٹھی[۲]۔

د- قیاس: شرکت عنان، مال کو بڑھانے اور ترقی دینے کا ایک طریقہ ہے، جس کی لوگوں کو ضرورت پڑتی ہے، ان کے مال تھوڑے ہوں یا زیادہ، جیسا کہ اس کا مشاہدہ ہے اور محسوس کیا جاتا ہے، حتی کہ بڑی بڑی کمپنیاں جن کو قائم کرنا ایک تاجر کے لئے عادتاً محال ہے جو ہمارے اس دور کی قریب قریب نشانی بن گئی ہیں، یہ ایک پہلو ہے، دوسرا پہلو یہ ہے کہ شرکت عنان کی تطبیق میں کوئی ایسی چیز نہیں جو اس کے جواز سے مانع ہو، کیونکہ یہ درحقیقت ایک طرح کی وکالت کے سوا کچھ نہیں ہے، اس لئے کہ ایک شریک اپنے شریک کی طرف سے وکیل ہوتا ہے، اور اگر وکالت تنہا ہو تو اس کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں کہ ایک کی طرف سے دوسرے کے لئے ہوگی، لہذا اسی طرح کئی ایک وکالت ہو تو ہر ایک کی طرف سے اپنے ساتھی کے لئے ہوگی یعنی (جواز) کا تقاضا موجود ہے، اور کوئی مانع نہیں، جیسا کہ فقہاء کہتے ہیں، اور اگر اس کے ضمن میں مجہول میں وکالت ہو تو یہ ایسی چیز ہے جس کو شرکت کے ضمن میں درگزر کر دیا جائے گا، اس لئے کہ یہ تابع ہے مقصود نہیں، ایک چیز میں ضمناً کوئی چیز درگزر کر دی جاتی ہے اور مستقل طور پر درگذر نہیں کی جاتی ہے۔

شرکت اموال میں سے شرکت مفاوضہ کے جواز کے بارے میں کوئی ثابت نص نہیں، صرف حنفیہ نے اس کو جائز قرار دیا ہے، اور انہوں نے اس فرمان نبوی سے استدلال کیا ہے: "**فاوضوا، فإنه أعظم للبركة**"[۱] (مفاوضہ کرو کہ اس میں بڑی برکت ہے)۔ یہ حدیث کتب حدیث میں غیر معروف ہے، مفاوضہ کے جواز پر براءت اصلیہ سے بھی استدلال کیا جاتا ہے کہ اصل جواز ہے، تا آنکہ ممانعت کی دلیل مل جائے، اور یہاں کوئی دلیل نہیں ہے[۲]۔

۱۹- شافعیہ نے اس کو ممنوع قرار دیا ہے، اس لئے کہ اس میں، مجہول میں وکالت ہے، اور مجہول کی مجہول کے لئے کفالہ ہے، اور یہ دونوں ہی الگ الگ ہونے کی صورت میں باطل ہیں، تو جس عقد میں یہ دونوں ہی جمع ہو جائیں وہ زیادہ ہی باطل ہوگا۔

۲۰- اور "شرکت اعمال" و "شرکت وجوہ" حنفیہ وحنابلہ کے نزدیک جائز ہے، اس میں شافعیہ کا اختلاف ہے، اسی طرح خاص طور پر شرکت وجوہ میں مالکیہ کا اختلاف ہے۔

---

(۱) فتح القدیر ۵/۳۔

(۲) بلغۃ السالک ۲/۱۶۵، مغنی المحتاج ۲/۲۱۱، المغنی لابن قدامہ ۵/۱۲۴۔

(۱) "فاوضوا فإنه أعظم للبركة" کے بارے میں زیلعی نے نصب الرایہ (۳/۴۷۵ طبع مجلس العلمی) میں کہا کہ غریب ہے، یعنی اس کی کوئی اصل نہیں، ابن حجر نے کہا: مجھے یہ نہیں ملی، اسی طرح الدرایہ فی تخریج احادیث الہدایہ (۲/۱۴۴ طبع فجالہ) میں ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/۵۸، الدرایہ فی تخریج أحادیث الہدایہ ۲/۱۴۴، نیل الأوطار ۵/۲۶۵۔

جواز کے دلائل حسب ذیل ہیں:

اول: براءت اصلیہ: اصل تمام عقود میں صحیح ہونا ہے، تا آنکہ اس کے فاسد ہونے کی دلیل آ جائے اور یہاں کوئی دلیل موجود نہیں۔

دوم: ضرورت ان دونوں کی متقاضی ہے، اور ان دونوں کو ہر ایک شریک کی طرف سے دوسرے شریک کے لئے ضمنی توکیل کے ذریعہ سے صحیح قرار دینا ممکن ہے، تاکہ ہر ایک کا تصرف اور اس پر مرتب ہونے والا نفع سب کے لئے ہو، لہذا ان کے باطل ہونے کا حکم لگانے کی کوئی وجہ نہیں۔

شافعیہ کے نزدیک شرکت اعمال وشرکت وجوہ دونوں باطل ہیں، اس لئے کہ ان دونوں میں مشترک مال نہیں ہے، اور شرکت اعمال میں غرر (دھوکہ) ہے، مالکیہ کی رائے کے مطابق شرکت وجوہ باطل ہے، اس لئے کہ یہ اجرت لے کر ضامن ہونے کے باب سے ہے اور اس قرض کے باب سے ہے جو نفع لائے، اور انہوں نے اس کا نام ''شرکت ذمم'' رکھا ہے[۱]۔

شرکت عقد کے محل کے اعتبار سے اس کی تقسیم:

۲۱ - اس اعتبار سے شرکت کی تین قسمیں ہیں:

۱-شرکت اموال۔

۲-شرکت اعمال۔

۳-شرکت وجوہ۔

اس لئے کہ اگر شرکت کا راس المال نقد ہو تو یہ شرکت اموال ہے، اور اگر دوسرے کے لئے کام کرنا ہو تو شرکت اعمال (شرکت صنائع) ہے، اس کو شرکت ابدان بھی کہتے ہیں[۱]۔

اس کو شرکت ''تقبل'' بھی کہتے ہیں، اس لئے کہ قبول کرنا بسا اوقات ایسے شخص کی طرف سے ہوتا ہے جو کام قبول کرنے کے علاوہ دوسرے کے لئے کوئی کام نہیں کرسکتا، پھر بھی اس سے یہ شرکت ہوجاتی ہے، اس لئے کہ وہ اپنے قادر شریک کو اس کام کے کرنے کا پابند بناتا ہے، لہذا قبول کرنے کی وجہ سے دونوں شریک ہوتے ہیں۔

اگر دو یا زیادہ شرکاء کے مابین شرکت کی بنیاد لوگوں میں ان کی وجاہت وعزت ہو جس سے نفع اٹھایا جاسکے تو یہ شرکت، شرکت وجوہ ہے، اور چونکہ اس میں راس المال نہیں ہوتا ہے اور اکثر وبیشتر یہ شرکت تہی دستوں کے درمیان ہوتی ہے، اس لئے اس کو شرکت مفالیس (مفلسوں کی شرکت) کہتے ہیں۔

یہ اجمالی بات ہے تفصیل درج ذیل ہے:

۲۲ - شرکت اموال: دو یا زیادہ افراد کے درمیان یہ معاہدہ کہ اپنے سرمایہ میں تجارت کریں گے اور نفع دونوں کے درمیان معین تناسب سے ہوگا، خواہ عقد کے وقت سرمایہ کی مقدار معلوم ہو یا نہ ہو، اس لئے کہ خریداری کے وقت اس کا علم ہوجائے گا، خواہ یہ شرط لگائیں کہ ہر خرید وفروخت میں سب شریک ہوں گے، یا یہ شرط لگائیں کہ ہر شخص الگ الگ خرید وفروخت کرے گا، یا اس کو مطلق رکھیں۔ یہ ضروری نہیں کہ عقد لفظ تجارت سے ہو، بلکہ اس کا مفہوم کافی ہے، مثلاً شریکین کہیں: ہم اپنے اس مال میں اس شرط پر شریک بنے ہیں کہ خرید وفروخت کریں گے اور نفع آدھا آدھا تقسیم کریں گے۔

---

(۱) فتح القدیر ۵/۷، ۲۴، ۲۸-۳۰، مغنی المحتاج ۲/ ۲۱۲، الخرشی ۴/ ۳۷، بدائع الصنائع ۶/ ۵۸۔

(۱) غالباً ابن عابدین عقلی عمل کو بدنی شمار کرنا بعید سمجھتے ہیں، اسی وجہ سے آپ ان کو دیکھیں گے کہ وہ اس کے نام رکھنے کی علت کے بارے میں کہتے ہیں: اس لئے کہ عمل دونوں (شریکین) کی طرف سے اکثر ان کے بدن کے ذریعہ ہوتا ہے (ردالمحتار ۳/ ۳۵۹، بدائع الصنائع ۶/ ۶۳)۔

۲۳ - شرکت اعمال: دو یا زیادہ افراد عقد کریں کہ وہ ایک یا زیادہ متعین قسم کا کام [1] یا غیر معین بلکہ عام کام لیں گے، اور اجرت دونوں کے درمیان معین تناسب سے تقسیم ہوگی۔ مثلاً سلائی، رنگائی، تعمیر کرنا یا صحت افزا سامانوں کو بنانا، یا ہر وہ کام جس کا ٹھیکہ لیا جاتا ہے، کام لینے سے قبل آپس میں عقد کرنا ضروری ہے، لہذا اگر تین آدمی کسی کام کا ٹھیکہ لیں اور پہلے سے شرکت پر عقد نہ ہو تو وہ شریک نہ ہوں گے، ہر ایک کے ذمہ تہائی کام ہوگا، اب اگر کوئی اکیلے ہی سارا کام انجام دے تو وہ تہائی سے زیادہ کام انجام دینے کی شکل میں احسان کرنے والا ہوگا، اور وہ (عدالت میں) صرف تہائی اجرت کا مستحق ہوگا۔

یہ بھی ضروری ہے کہ کام قبول کرنا ہر شریک کا حق ہو، اگر چہ عملی طور پر ان میں سے کوئی ایک معین شخص ٹھیکہ لے، اور دوسرا کام کرے، اسی وجہ سے سرخسی "المحیط" میں کہتے ہیں: اگر دکان والا کہے: میں کام لوں گا، تم کام نہیں لوگے، اور میں تم پر چھوڑ دوں گا، تم آدھی اجرت پر کام کروگے تو ناجائز ہے، اسی وجہ سے ابن عابدین کہتے ہیں: شرط یہ ہے کہ کسی ایک کی طرف سے کام قبول کرنے کی نفی نہ کی گئی ہو، ان دونوں میں سے ہر ایک کے کام لینے کی یا ان دونوں کے کام کرنے کی صراحت شرط نہیں۔ اس لئے کہ اگر دونوں اس طور پر شرکت کریں کہ ایک کام لے گا اور دوسرا کام کرے گا، نفی نہ ہو تو ان میں سے ہر ایک کو کام لینے اور کام کرنے کا حق ہوگا، اس لئے کہ شرکت کے ضمن میں وکالت ہوتی ہے، یہ حنفیہ کا قول ہے، اور فی الجملہ یہی حنابلہ کا قول ہے، البتہ انہوں نے مباحات کے مالک ہونے میں شرکت کا اضافہ

(۱) یعنی وہ کام نوعیت اور محل کے لحاظ سے معین ہو، جیسے سلائی، فرنیچر لگانا، لکھنا، حساب سکھانا اور قرآن یاد کرانا وغیرہ جن کی خاطر مدارس وغیرہ قائم کئے جاتے ہیں، ردالمحتار ۳/ ۳۵۸، الہندیہ ۲/ ۳۳۱۔

کیا ہے [1]۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ شرکت ابدان کی دو انواع ہیں:

نوع اول: ایسی شرکت جس میں خاص اعمال کی قید ہو، مثلاً بڑھئی کا کام یا لوہاری، دونوں کام یکساں ہوں یا الگ الگ۔

نوع دوم: شرکت مطلقہ: جس میں اس کی قید نہ ہو، مثلاً دونوں اتفاق کرلیں کہ جس نوعیت کا بھی کام کریں گے اس کی اجرت میں دونوں شریک ہوں گے [2]۔

۲۴ - شرکت وجوہ: اور وہ یہ ہے کہ دو یا زیادہ افراد کسی سرمایہ کے ذکر کے بغیر یہ معاہدہ کریں کہ وہ ادھار خرید کر نقد فروخت کریں گے، اور ثمن کی جس قدر جو ذمہ داری لے گا اسی تناسب سے نفع میں اس کا حصہ ہوگا [3]۔

حنابلہ میں قاضی اور ابن عقیل کے نزدیک بھی یہ اسی طرح ہے، اس لئے کہ انہوں نے اس میں نفع کو ملکیت کی مقدار پر مقرر کیا ہے، تاکہ ضمان کے بغیر نفع نہ لازم آئے، البتہ جمہور حنابلہ نے اس میں نفع کو شریکین کی آپسی شرائط پر رکھا ہے، جیسے شرکت عنان میں، اس لئے کہ شرکت وجوہ میں شرکت عنان کی طرح کام اور غیر کام ہوتا ہے، خصوصاً اس امر کو مدنظر رکھتے ہوئے کہ شریکین میں تجارتی مہارت اور حیثیت عرفی میں فرق ہوتا ہے، بلکہ ابن قدامہ نے اس شرکت کے انجام کو مدنظر رکھتے ہوئے، مال سے اس کے خالی ہونے کا انکار کیا ہے۔

(۱) فتح القدیر، ابن عابدین نے اسی کی پیروی کی، البدائع میں اس کے خلاف ہے، فتح القدیر ۵/ ۲۸ - ۳۳، ردالمحتار ۳/ ۳۵۸-۳۶۱، بدائع الصنائع ۶/ ۶۴، الفتاوی الہندیہ ۳/۱ ۲۳ - ۳۳۴، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۱۱۳، مطالب اولی النہی ۵/ ۵۴۵-۵۴۶۔
(۲) الخانیہ مع الہندیہ ۳/ ۶۲۴، الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۶۷۔
(۳) فتح القدیر ۵/ ۳۰۔

۲۵- مضاربت کی تعریف اور اس کے احکام کا بیان، اس کی خاص بحث میں انشاءاللہ آئے گا (دیکھئے: ''مضاربت'')۔

مساوات وتفاوت کے اعتبار سے شرکت عقد کی تقسیم:

۲۶- پانچ چیزوں میں مساوات وتفاوت مراد ہے:

۱-شرکت کا راس المال: شریکین کا ہر قابل شرکت مال (نقد) کو داخل ہے۔

۲-شرکت کے راس المال میں ہر تجارتی تصرف۔

۳-نفع۔

۴-شریکین میں سے ہر ایک پر لازم آنے والے دین تجارت کی کفالت۔

۵-تصرف کی اہلیت [1]۔

اس اعتبار سے شرکت عقد کی دو قسمیں ہیں:

۱-شرکت مفاوضہ، ۲-شرکت عنان۔

۲۷- شرکت مفاوضہ حنفیہ کے نزدیک: ایسی شرکت ہے جس میں ان پانچ امور [2] میں شرکاء کے مابین شرکت کی ابتدا سے اس کی انتہا تک مکمل مساوات موجود ہو، اس لئے کہ شرکت مفاوضہ دونوں طرف سے عقود جائزہ (غیر لازمہ) کے قبیل سے ہے، ان میں سے ہر ایک کو جب چاہے فسخ کرنے کا اختیار ہوتا ہے، لہذا اس کے دوام واستمرار کو اس کی ابتدا کا حکم دے دیا گیا، اور اس میں بھی مساوات کی شرط لگادی گئی [1]۔

شرائط کی بحث میں ان پانچوں امور کی بھرپور تشریح آئے گی، انشاءاللہ۔ شرکت عنان (عین کے زبر اور زیر کے ساتھ) وہ ہے جس میں یہ مساوات نہ پائی جائے: یعنی سرے سے مساوات ہی نہ ہو، یا عقد کے وقت مساوات ہو اس کے بعد ختم ہوجائے، مثلاً: عقد کے وقت دونوں مال مساوی ہوں، پھر خریداری سے قبل ان میں سے ایک کی قیمت چڑھ جائے، تو (محض اس قیمت کے چڑھنے سے) شرکت عنان ہوجائے گی [2]۔ اور کیا کفالت باطل ہوجائے گی؟ ظاہر یہ ہے کہ ہاں باطل ہوگی، اس لئے کہ یہ مجہول کے لئے کفالت ہے، جو ضمناً ہی درست ہوتی ہے، اور عنان میں کفالت نہیں ہوتی، لہذا اس میں

---

(۱) ان پانچوں امور کی تعبیر میں بہ ظاہر شرکت اموال کو مدنظر رکھا گیا ہے، اور بقیہ شرکتوں کے تعلق سے ان کو منطبق کرنے میں جو لازم آئے گا وہ بھی پوشیدہ نہیں ہے، چنانچہ شرکت اعمال میں تقبل (کام قبول کرنا) راس المال کے قائم مقام ہے، اور کام کو انجام دینا اس میں تصرف کے قائم مقام ہے، اور شرکت کے سبب جو لازم آتا ہے اس کی کفالت دین تجارت کی کفالت کے قائم مقام ہے، اور شرکت وجوہ میں شریکین کی حیثیت عرفی کے ساتھ تاوان میں وہ دونوں خریدی ہوئی چیزوں کی قیمتوں کا جو التزام کرتے ہیں وہ راس المال کے قائم مقام ہے۔

(۲) ان چیزوں میں مساوات کے سبب اس شرکت کو شرکت مفاوضہ کہتے ہیں، اس لئے کہ مفاوضہ کا معنی لغت میں (جیسا کہ ''محیط المحیط'' میں ہے) مساوات ہے، اور اسی مادہ سے الافوہ الاودی کا یہ قول ہے: ''**لا یصلح الناس فوضی لاسراۃ لھم**'' یعنی یہ ٹھیک نہیں کہ سب لوگ ہم پلہ ہوں ان پر سردار نہ ہوں جو

= ان کے اختلاف کا تصفیہ کریں اور طاقت ور سے کمزور کا حق دلائیں۔

(۱) فتح القدیر ۶/۵۔

(۲) فتح القدیر ۶/۵۔

عنان: عنّ بمعنی پیش آنا سے ماخوذ ہے، تم کہتے ہو: ''**عنّ لي هذا الرائ**'' یہ رائے مجھ پر ظاہر ہوئی، لہذا پیش آنے سے قبل اور بعد کی حالتیں یکساں نہیں، اسی طرح شرکت عنان کے شریک کو جزوی یا کلی طور پر وہ چیز پیش آتی ہے جس کی مساوات کی شرط مفاوضہ میں لگائی جاتی ہے، لہذا مساوات میں خلل پیدا ہوگیا، کسائی اور اصمعی کا خیال ہے کہ اس کا ماخذ: عنان الفرس (گھوڑے کی باگ) ہے، اس لئے کہ گھوڑ سوار ایک ہاتھ میں باگ پکڑتا ہے اور دوسرے ہاتھ سے تصرف کرتا ہے، اسی طرح شرکت عنان عادتاً شریک کے بعض مال میں ہوتی ہے بعض میں نہیں ہوتی، لیکن جامد اسماء سے اشتقاق، سماع پر موقوف ہے، جیسے **استحجر**، اور **استحشف** بمعنی پتھر ہونا، ردی کھجور ہونا، عرب والے شرکت عنان سے واقف تھے، لیکن غیر قیاسی اشتقاق کو اختیار کرنے کی کوئی بڑی مجبوری نہیں، بدائع الصنائع ۶/۵۷، فتح القدیر ۵/۲۰۔

مقصود ہوکر ہی ہوگی، اور مقصود ہوکر مجہول کے لئے کفالت درست نہیں، لیکن ''فتاویٰ خانیہ'' میں ہے کہ درست ہے، شاید اس کی وجہ یہ ہے کہ شرکت میں یہ کفالت بہرحال تابع ہوتی ہے، گو اس کی صراحت کردی جائے [۱]۔

مفاوضہ کے صحیح ہونے کے لئے مالکیہ نے ان پانچوں امور میں مساوات کی شرط نہیں لگائی ہے، بلکہ ان کے نزدیک شرکت مفاوضہ وشرکت عنان کی حقیقت میں زیادہ سے زیادہ یہ فرق ہے کہ شرکت مفاوضہ میں شریکین میں سے ہر ایک اپنے شریک کے لئے تصرف کی پوری آزادی دیتا ہے، اور شرکت کے ہر ہر تصرف میں اس سے رجوع کرنے اور اس کی رضا لینے کا ضرورت مند نہیں بناتا، شرکت عنان اس کے برخلاف ہے کہ اس میں یہ ضروری ہے [۲]۔

حنابلہ کے یہاں مفاوضہ کے دو معانی ہیں:

اول: اجتماعی طور پر یہ چاروں شرکتیں ہیں: ''عنان، مضاربت، ابدان اور وجوہ''۔ لہذا اگر شریکین میں سے ہر ایک اپنے شریک کو مضاربت اور ان باقی شرکتوں کے تصرفات کی اجازت دے دے تو شرکت درست ہوگی، اس لئے کہ یہ صحیح شرکتوں کا مجموعہ ہے، اور نفع ان کی باہمی شرائط کے مطابق ہوگا، اور خسارہ دونوں مالوں کے بقدر ہوگا۔

دوم: دو یا زیادہ افراد اپنے لئے اور اپنے اوپر ثابت ہونے والے حقوق وواجبات میں شریک ہوں۔ یہ بھی صحیح ہے، البتہ شرط ہے کہ وہ دونوں اس میں کوئی نادر کمائی یا تاوان داخل نہ کریں، ورنہ ہر شریک اپنے مال یا عمل سے جو فائدہ اٹھائے گا، اور جو ضمان اس پر لازم ہوگا وہ اس کے ساتھ خاص ہوگا، اس لئے کہ ہر انسان کے متعلق یہی حکم ہے: ''لَهَا مَا كَسَبَتْ وَ عَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ'' [۱] (اسے ملے گا وہی جو کچھ اس نے کمایا، اور اس پر پڑے گا وہی جو کچھ اس نے کمایا)۔

نادر کمائی کی مثال: لقطہ (پڑا ہوا مال)، رکاز (دفینہ) اور میراث ہے۔

تاوان کی مثال: جو کفالت یا غصب یا جنایت یا عاریت کے تلف ہونے پر لازم ہو [۲]۔ اس نوع میں حنابلہ نے دونوں اموال کے مساوات یا اہلیت تصرف میں شریکین کے مساوات کی شرط نہیں لگائی ہے۔

عموم وخصوص کے اعتبار سے شرکت عقد کی تقسیم:

۲۸ - حنفیہ اس اعتبار سے شرکت کی حسب ذیل تقسیم کرتے ہیں:

۱- مطلقہ۔

۲- مقیدہ۔

شرکت مطلقہ: وہ ہے جس میں کسی ایک شریک یا زیادہ شرکاء کی خواہش کے تحت کسی ''شرط جعلی'' کی قید نہ لگی ہو، اس طرح کہ نہ کسی خاص سامان کی قید ہو نہ کسی خاص زمانہ کی، نہ خاص جگہ کی اور نہ خاص افراد کی قید ہو، مثلاً شریکین نے ہر نوعیت کی تجارت میں شرکت کی، اور دونوں نے اس کو مطلق رکھا، اور اس اطلاق بشمول دونوں شق: زمانی وغیر زمانی سے زیادہ کا دونوں نے ذکر نہیں کیا تو یہ شرکت عنان میں ہوگا۔ رہا شرکت مفاوضہ میں تو تمام انواع کی تجارت کی آزادی دینا ضروری ہے جیسا کہ ''الہدایہ'' میں صراحت ہے، اگرچہ

(۱) فتح القدیر ۵/ ۲۰، رد المحتار ۳/ ۳۵۔
(۲) الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۵۸-۲۶۵، بلغۃ السالک ۲/ ۱۷۱، الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۷۴۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۸۶۔
(۲) الشرح الکبیر ۵/ ۱۹۸، مطالب اولی النہی ۳/ ۵۵۳، الإنصاف ۵/ ۴۶۴- ۴۶۵۔

''البحرالرائق'' میں ہے کہ وہ بسا اوقات ایک نوع کی تجارت کے ساتھ مقید ہوتی ہے[1]۔اور اطلاق زمانی اس کے احتمالات میں سے ایک احتمال ہے، وہ ضروری نہیں ہے۔

شرکت مقیدہ: جس میں اس کی قید ہو، مثلاً: اس میں بعض اشیاء یا بعض زمانوں یا بعض مقامات کی قید ہو، جیسے اس کو غلوں یا کپڑوں یا گاڑیوں یا سبزیوں یا اس سال کی روئی کے موسم کے ساتھ یا اس صوبہ کے شہروں کے ساتھ مقید کردیا جائے، اور بعض خاص سامانوں کی قید لگانا شرکت مفاوضہ میں نہیں ہوگا، البتہ بعض خاص اوقات کی قید لگانا، شرکت مفاوضہ اور شرکت عنان دونوں میں ممکن ہے۔

شرکت کی تقسیم مطلقہ ومقیدہ میں جس میں مقیدہ بالزمان بھی داخل ہے تمام فقہی مذاہب میں موجود ہے، شافعیہ نے صراحت کی ہے: شریکین میں سے ایک کے تصرف کو مقید کرنا اور دوسرے کے تصرف کو مطلق رکھنا جائز ہے، البتہ بعض فقہاء سے منقول ہے کہ ہر شریک کے لئے اس کے تصرف کے دائرہ کی تحدید ضروری ہے۔ بعض مالکیہ کے کلام میں وقت کی قید کے ساتھ شرکت کو باطل قرار دینے کا احتمال ہے، اگرچہ ان کے یہاں بھی ظاہر مذہب یہی ہے کہ اجل (میعاد) کے لزوم کے بغیر شرکت درست ہے[2]۔

جبری شرکت:

۲۹-اس نوع کو صرف مالکیہ ثابت کرتے ہیں، ان کا استدلال حضرت عمرؓ کے فیصلہ سے ہے، بعض مالکیہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے:''**استحقاق شخص الدخول مع مشتری سلعة لنفسه من سوقها المعد لها علی وجه مخصوص**'' (اپنے لئے کوئی سامان خریدنے والے کے ساتھ کسی شخص کا سودے میں شامل ہونے کا استحقاق، جب کہ خریدار وہ سامان اس سامان کے لئے بنائے گئے بازار سے مخصوص طریقہ پر خریدے)، اس کی وضاحت اس کی شرائط کا جائزہ لینے سے ہوجائے گی، انہوں نے اس کے لئے سات شرائط لکھی ہیں۔

تین شرائط سامان تجارت کے ساتھ خاص ہیں جو درج ذیل ہیں:

۱- اس بازار سے خریدا جائے جو اس کی فروخت کے لئے بنایا گیا ہے، گھر سے نہ خریدا جائے، اس پر اتفاق ہے، نہ بند گلی سے، نہ آر پار گلی سے خریدا جائے، یہ معتمد قول ہے۔

۲- اس کی خریداری تجارت کی غرض سے ہو، اور اس کی نفی کرنے میں قسم کے ساتھ خریدار کی تصدیق کی جائے گی، اِلا کہ قرائن احوال سے اس کی تکذیب ہو، جیسے خالص اپنے لئے یا شادی کے لئے جس کی خریداری کا دعوی کرے وہ بہت زیادہ ہے۔

۳- خریداری سے مقصود خود خریداری کے شہر میں تجارت کرنا ہو، دوسرے مقام پر نہیں، اگرچہ وہ نہایت قریب ہو[1]۔

تین شرائط زبردستی شریک ہونے والے کے ساتھ خاص ہیں:

۱-خریداری کے وقت موجود ہو۔

۲-خریدار سے بڑھ کر بولی نہ بولے۔

۳- وہ خریدے ہوئے سامان تجارت کے تاجروں میں سے ہو، ان کے یہاں معتمد یہ ہے کہ اس کا اس بازار کا تاجر ہونا شرط نہیں۔

---

(۱) ردالمحتار ۳/۳۵۱۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/۲۱۳، حواشی تحفۃ ابن عاصم ۲/۲۱۰۔

(۱) الفواکہ الدوانی ۲/۱۷۴، الخرشی علی خلیل ۴/۲۶۶-۲۶۷۔

ایک شرط خریدار میں ہے: موجودہ تاجروں کو یہ نہ بتائے کہ وہ سامان کو صرف اپنے لئے لینا چاہتا ہے، اور اس میں شرکت قبول نہ کرے گا، لہذا جو بڑھ کر بولنا چاہے وہ بولے۔

اگر یہ سبھی شرائط موجود ہوں تو موجود تاجروں کے لئے شرکت پر مجبور کرنے کا حق ثابت ہوجائے گا، خواہ کتنا ہی لمبا عرصہ گزر جائے، بشرطیکہ خریدا ہوا سامان باقی ہو، اور اگر خریدار شریک بنانے سے انکار کرے تو اسے قید میں رکھا جائے گا تا آنکہ وہ شرکت قبول کرلے، یہاں ایک دوسرا احتمال یہ ہے کہ ایک سال گزرنے سے شفعہ کی طرح یہ حق ساقط ہوجائے گا۔

رہا خریدار تو ان شرائط کے مکمل طور پر پائے جانے کے باوجود اس کو یہ حق نہیں ہوگا کہ کسی وجہ سے (مثلاً خسارہ ہوجائے یا اس کا اندیشہ ہو) سامان میں شرکت کرنے پر موجودہ تجار کو مجبور کرے، اِلا یہ کہ بھاؤ تاؤ کرتے وقت وہ کہیں: ہمیں بھی شریک کرلو، اور وہ جواب میں ہاں کہے یا خاموش رہے۔

ان کے کلام سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ تاجروں کے قول: ہمیں بھی شریک کرلو، کو (خریدار کی طرف سے ہاں کہنے کے ساتھ) خریداری کے وقت ان کی موجودگی کے درجہ میں رکھا جائے گا، لہذا اگر وہ معاملہ مکمل ہونے سے قبل لوٹ جائیں تو کوئی حرج نہیں ہوگا، برخلاف اس صورت کہ جب وہ ''نہیں یا ہاں'' کہے بغیر خاموشی سے نکل جائے، البتہ اس وقت ان کو یہ حق ہوگا کہ اس کو یہ قسم دلائیں کہ: ''اس نے ان کے لئے نہیں خریدا ہے''[۱]۔

عقد شرکت کا صیغہ:

۳۰- عقد شرکت ایجاب وقبول سے منعقد ہوتا ہے۔

(۱) الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۶۶-۲۶۷، الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۷۴، بلغۃ السالک ۲/ ۱۷۲۔

اموال میں شرکت عنان میں اس کی مثال: ایک شخص دوسرے سے کہے: میں ایک ہزار دینار میں آدھے آدھے پر تمہارا شریک ہوا، تا کہ ہم ان کے ذریعہ تجارت کریں اور نفع بھی آدھا آدھا ہوگا، اور وہ اس معاملہ کو مطلق رکھے یا ایک نوعیت کی تجارت (مثلاً اونی کپڑوں یا مطلق کپڑوں کی تجارت) کے ساتھ مقید کردے، اور دوسرا قبول کرلے۔

اموال میں شرکت مفاوضہ میں اس کی مثال: ایک شخص دوسرے سے (جو دونوں آزاد بالغ مسلمان یا ذمی ہوں) کہے: میں اپنے اور تمہارے تمام روپیوں میں تمہارا شریک ہوں (اور دونوں کے روپئے برابر برابر ہوں) تا کہ ہم ان کے ذریعہ سے ہر طرح کی تجارت کریں، اور ہم میں سے ہر ایک دوسرے کی طرف سے تجارت کے دیون کا کفیل ہوگا، اور دوسرا قبول کرلے۔

۳۱- فعل کی دلالت لفظ کی دلالت کے قائم مقام ہوتی ہے[۱]، لہذا اگر ایک شخص اپنی ساری نقدی نکال کر دوسرے سے کہے: تم بھی اتنا ہی نکالو، اور خریداری کرو، اللہ تعالی جو نفع دے گا وہ ہمارے درمیان آدھا آدھا یا تمہارا اس میں دو تہائی اور میرا ایک تہائی ہوگا، دوسرا کچھ نہ بولے، البتہ پہلے کے مشورہ کے مطابق نکال کردے اور خرید وفروخت کرے تو یہ صحیح شرکت عنان ہے، اور شرکت مفاوضہ میں بھی اسی کے مثل ہوسکتا ہے، مثلاً ایک شخص اپنی ساری نقدی نکال کر اپنے اس ساتھی سے جس کے پاس بھی بس اسی کے بقدر ہو، کہے: تم بھی اتنا ہی نکالو تا کہ ہم دونوں مالوں کو ملا کر ہر طرح کی تجارت کریں اور نفع برابر ہوگا، اور ہم میں سے ہر ایک دوسرے کی طرف سے تجارت کے

(۱) فتح القدیر ۵/ ۷، رد المحتار ۳/ ۳۴۸، ۳۴۳، الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۵۵، الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۷۲، مطالب اولی النہی ۳/ ۵۰۱، یہ الفاظ کے ساتھ مقید نہ ہونے اور معنی پر اعتماد کرنے کے آثار میں سے ہے، جیسا کہ گذرا (دیکھئے: فقرہ/ ۲۲)۔

دیون کا کفیل ہوگا، دوسرا کچھ نہ کہے، البتہ اپنے ساتھی کے مشورہ کے مطابق کام کرے، یہ حنفیہ کا مذہب ہے۔

۳۲- فعل کی دلالت پر اکتفا کرنا مالکیہ وحنابلہ کا بھی مذہب ہے، کیوں کہ وہ یہاں پر صیغۂ عقد میں صرف اس چیز کو شمار کرتے ہیں جس سے عرف میں اجازت سمجھی جائے، اگر چہ الفاظ یا اس کے قائم مقام کے قبیل سے نہ ہو، جیسے تحریر اور گونگے کا قابل فہم اشارہ، اسی وجہ سے مالکیہ صراحت کرتے ہیں: اگر ایک دوسرے سے کہے: مجھے شریک کرلو، دوسرا خاموشی اختیار کر کے راضی ہوجائے تو یہ کافی ہوگا، اور دونوں مالوں کو ملانا یا تجارتی کارروائی شروع کرنا شرکت کے لئے کافی ہوگا، اسی طرح حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اتنا کافی ہے کہ دونوں شرکت کی بات کریں پھر جلد ہی مال لائیں اور کام شروع کردیں۔

شافعیہ کے نزدیک فعل کی دلالت لفظ یا اس کے ہم معنی کے قائم مقام نہیں ہوگی، اس لئے کہ اصل: اموال کو ان کے مالکان کے لئے محفوظ رکھنا ہے، لہذا کسی ایسی دلالت کے بغیر جس میں زیادہ قوت ہو اس اصل سے منتقل نہ ہوں گے، (حتی کہ شافعیہ نے فقہ شافعی کی ایک ''وجہ'' کو جس میں کہا گیا ہے کہ ''ہم شریک ہوئے'' کے الفاظ سے شرکت منعقد ہوجاتی ہے، کیونکہ اس سے عرف میں تصرف کی اجازت معلوم ہوتی ہے، ضعیف قرار دیا ہے، ان کی رائے ہے کہ یہ کافی نہیں، تاآنکہ اس کے ساتھ جانبین سے تصرف کی اجازت بھی شامل ہو)، اس لئے کہ یہ احتمال ہے کہ وہ سابقہ شرکت یا موجودہ شرکت ملک کی خبر دینا ہو جس میں کوئی تصرف نہیں، شافعیہ لفظ مفاوضہ سے شرکت عنان کے انعقاد کو صحیح قرار دیتے ہیں، اگر وہ عنان کی نیت کے ساتھ ہو۔ ورنہ لغو ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک ''مفاوضہ'' نہیں ہے، مفاوضہ کا لفظ زیادہ سے زیادہ ان کے نزدیک جس کی صلاحیت رکھتا ہے وہ یہ ہے کہ اس سے بطور کنایہ عنان مراد ہو، کیونکہ کنایات کے ذریعہ عقود درست ہیں[1]۔

۳۳- کام قبول کرنے میں شرکت مفاوضہ کی مثال: ایک شخص دوسرے سے (اور وہ دونوں کفالت کے اہل ہوں) کہے: تمام کاموں یا اس پیشہ (مثلاً سلائی، بڑھئی کا کام، اور لوہاری)[2] میں کام قبول کرنے میں میں نے تم کو اپنا شریک بنایا، تاکہ ہم میں سے ہر ایک کاموں کو قبول کرے اور ہم دونوں کام کی ذمہ داری میں نفع اور نقصان میں اور اس بات میں برابر ہوں گے کہ ہر شخص دوسرے کا اس چیز میں کفیل ہوگا جو دوسرے پر شرکت کے سبب سے لازم آئے گی، اور دوسرا قبول کرلے، اور اگر اس صیغہ میں موجود کسی قید میں خلل ہونے کے ساتھ عقد ہوجائے تو یہ شرکت، شرکت عنان ہوگی، البتہ یہ ضروری ہے کہ دونوں شریک وکیل بننے کے اہل ہوں، جیسا کہ ظاہر ہے[3]۔

۳۴- ''وجوہ'' میں شرکت مفاوضہ کی مثال: ایک شخص دوسرے سے (اور وہ دونوں کفالہ کے اہل ہوں) کہے: میں تمہارا شریک ہوں کہ ہم دونوں تجارت کریں، ادھار خریدیں، نقد بیچیں، ہر خریدی ہوئی چیز میں، اس کے ثمن میں اور اس کے نفع میں برابر ہوں گے، نیز دوسرے پر جو تجارتی دیون یا اس کے قائم مقام لازم آئیں ان میں ایک

---

(۱) مغنی المحتاج ۲/۲۱۲-۲۱۳۔

(۲) یہ آخری (مفاوضہ وعنان میں کسی تفصیل کے بغیر) کاسانی کے اس قول سے ماخوذ ہے: (رہی شرکت اعمال تو وہ یہ ہے کہ دو آدمی کسی کام مثلاً: سلائی یا کپڑے کی دھلائی وغیرہ میں شریک ہوں) (بدائع الصنائع ۶/۵۷) اگر چہ اس کے علاوہ میں مفاوضہ پر قیاس کا تقاضا ہے کہ تمام صنعتوں اور کاموں میں عام کیا جائے، اور مطلق رکھنا لائق ہے، اس طور پر کہ قابل قبول کسی بھی کام کے لینے میں شریکین میں سے کسی پر بھی کوئی رکاوٹ نہ ہو، فقہاء نے ''المجلہ'' میں اسی کو لیا ہے (دفعہ: ۱۳۵۹)۔

(۳) ردالمحتار ۳/۳۵۹، بدائع الصنائع ۶/۵۷، ۶۳، ۶۵۔

دوسرے کے کفیل ہوں گے، اور دوسرا قبول کرے۔

اس صیغہ میں موجود کسی شرط میں اگر خلل ہوجائے تو یہ شرکت، شرکت عنان ہوگی، البتہ اس میں بہر حال یہ ضروری ہے کہ دونوں شریک وکالت کے اہل ہوں، اور نفع دونوں کے درمیان ان دونوں کے ثمن کے ضمان کے تناسب سے ہو، جیسا کہ شرائط کے ضمن میں اس کی وضاحت آئے گی۔

اگر ایک دوسرے سے کہے: میں نے تمہارے ساتھ ''شرکت مفاوضہ'' کیا، اور دوسرا قبول کرلے تو کافی ہوگا، اس لئے کہ لفظ مفاوضہ شرکت کے معاملہ میں مکمل مساوات کی علامت ہے، لہذا اگر وہ دونوں اس کا ذکر کریں گے تو لفظ کو معنی کے قائم مقام رکھتے ہوئے اس کے احکام ثابت ہوں گے (۱)۔

شرکت عقد کے شرائط:

عام شرائط:

۳۵- یہ وہ شرائط ہیں جو شرکت کی تینوں بنیادی انواع (شرکت اموال، شرکت اعمال اور شرکت وجوہ) میں سے کسی نوع کے ساتھ خاص نہیں، ان عام شرائط کی چند انواع ہیں۔

پہلی نوع: شرکت مفاوضہ وشرکت عنان دونوں میں:

اول: وکالت کے لائق ہونا:

۳۶- اس کی تشریح دو امور سے کی جاسکتی ہے:

۱- جس چیز پر دونوں میں عقد ہوا ہے اس کا وکالت کے قابل ہونا، تاکہ شرکت کا مقصود حاصل ہو اور وہ نفع میں شریک ہونا ہے، اس لئے کہ اس کی صورت یہی ہے کہ شریکین میں سے ہر ایک اپنے

(۱) ردالمحتار ۳/ ۳۵۹، بدائع الصنائع ۶/ ۵۷، ۶۳، ۶۵۔

تصرف میں آدھے میں دوسرے کی طرف سے وکیل ہو، اور دوسرے آدھے میں ''اصیل'' ہو، ورنہ سارے میں اصیل کو ہی اس کا سارا نفع مل جائے گا، دوسرے کی طرف سے تصرف کرنے والا ولایت یا وکالت کے بغیر تصرف نہیں کرتا، فرض یہ کیا گیا ہے کہ ولایت نہیں ہے، لہذا صرف وکالت رہ گئی (۱)۔ لہذا گھاس کاٹنا، لکڑی کاٹنا، شکار کرنا اور بھیک مانگنا ایسے کام ہیں جن میں شرکت درست نہیں، اس لئے کہ یہ وکالت کے قابل نہیں ہیں، کیونکہ ان میں ملکیت اس شخص کی ہوتی ہے جو براہ راست سبب اختیار کرے اور وہ لینا ہے، جیسا کہ تمام مباحات کا حکم ہے کہ شریعت نے ان میں ملکیت کا سبب قبضہ کرنے میں سبقت کو قرار دیا ہے (۲)۔

۲- وکیل بنانے اور وکیل بننے کے لئے ہر شریک کا اہل ہونا، اس لئے کہ وہ ایک آدھے میں وکیل اور دوسرے آدھے میں اصیل ہے، لہذا جس بچہ کو تجارت کی اجازت حاصل نہیں اور معتوہ جس کو عقل نہیں ان کی طرف سے شرکت درست نہیں ہوگی (۳)۔

۳۷- یہ شرط اپنی دونوں شقوں کے ساتھ متفق علیہ ہے (۴)۔ اس لئے کہ سب کا اتفاق ہے کہ شرکت میں وکالت داخل ہے، البتہ تطبیق کے طریقہ میں اختلاف ہے مثلاً:

الف- مباحات: حنفیہ ان کو قابل وکالت نہیں سمجھتے، جب کہ دوسرے فقہاء کے نزدیک یہ قابل وکالت ہیں، اسی وجہ سے مالکیہ نے شرکت ابدان کی مثال میں: شکار میں شکاریوں کی شرکت، اور معدنیات کی تلاش میں کھدائی کرنے والوں کی شرکت (جیسے اس وقت تیل کی کمپنیاں) کو پیش کیا ہے، حنابلہ نے مباحات کی تحصیل میں

(۱) فتح القدیر ۵/ ۳۰۔
(۲) فتح القدیر ۵/ ۵، پوری بحث بدائع الصنائع (۶/ ۶۳) میں ہے۔
(۳) بدائع الصنائع ۶/ ۵۸۔
(۴) المغنی لابن قدامہ ۵/ ۱۰۹۔

شرکت کونمایاں رکھاہے،حتی کہ انہوں نے اس کوشرکت اعمال کی ایک مستقل قسم قرار دیا ہے[1]۔

ب- محجور (جس کے تصرفات پر پابندی عائد ہو) کے ولی کی شرکت: شافعیہ وحنابلہ نے صراحت کی ہے کہ محجور شخص کا ولی اپنے محجور کے مال میں شرکت کرسکتا ہے، اس لئے کہ اس کے مال میں مضاربت کرنا اس کے لئے جائز ہے، حالانکہ مضارب اس کے مال کے اضافہ کا ایک حصہ لے جاتا ہے، اس لئے شرکت بدرجہ اولی جائز ہوگی، جس میں اس کا سارا نفع اسے ہی ملتا ہے، اسی قبیل سے ان کی یہ صراحت ہے کہ اگر شریکین میں سے کوئی مرجائے، اور کوئی محجور علیہ اس کا وارث ہوتو اس کے ولی پر واجب ہے کہ اگر وہ اس میں مصلحت سمجھے تو شرکت کو جاری رکھے، اور اس کی ایک شرط یہ ہے کہ تصرف کرنے والا شریک امانت دار ہو، لہذا اگر اس کی غیر امانت داری سامنے آجائے اور مال ضائع ہوجائے تو ضمان ولی پر ہوگا، اس لئے کہ تحقیق نہ کرکے اس نے کوتاہی کی ہے[2]۔

پھر یہ بات مخفی نہیں کہ دونوں اہلیتوں یعنی وکیل بنانے کی اہلیت اور وکیل بننے کی اہلیت کا اعتبار صرف اس جگہ ہے، جہاں عمل دونوں شریک کے لئے ہو، اور اگر عمل صرف ایک شریک کا ہو (اور یہ حنفیہ کے نزدیک صرف شرکت عنان میں ہوسکتا ہے) تو شرط یہ ہے کہ اجازت دینے والے میں وکیل بنانے کی اہلیت اور جس کو اجازت دی گئی ہے اس کے اندر وکیل بننے کی اہلیت ہے، اسی وجہ سے شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اس حالت میں صحیح ہے کہ اجازت دینے والا نابینا ہو، اگر چہ ضروری ہے کہ دونوں مالوں کے ملانے کا وکیل بنائے، لیکن جس کو اجازت دی جائے تو اس کا بینا ہونا ضروری ہے[1]۔

(۱) الخرشی علی خلیل ۴؍ ۲۲۵-۲۶۹، الفواکہ الدوانی ۲؍۱۷۱-۱۷۲، مطالب اولی النہی ۳؍ ۵۴۵، دلیل الطالب ؍۱۲۷۔

(۲) مغنی المحتاج ۲؍ ۲۱۳، نہایۃ المحتاج مع حواشی ۵؍۵، المغنی لابن قدامہ ۵؍ ۱۳۴۔

دوم: نفع کا تناسب معلوم ہو:

۳۸- یعنی نفع میں ہر شریک کا حصہ ''جزء شائع'' کے ساتھ متعین ہو، کل کے اعتبار سے اس کا تناسب معلوم ہو، مثلاً آدھا، لہذا اگر اس پر عقد ہو کہ شریک کے لئے نفع میں کوئی حصہ ہوگا، جس کی مقدار بیان نہ کی جائے تو عقد فاسد ہوگا، اس لئے کہ شرکت کا مقصود نفع ہے، جس کے مجہول ہونے سے شرکت فاسد ہوگی، جیسے بیع واجارہ میں مبیع، عمل اوران کے عوض کا مجہول ہونا، اسی طرح اگر نفع میں شریک کے حصہ کی مقدار تو معلوم ہو، لیکن کل کے اعتبار سے اس کا تناسب معلوم نہ ہو، جیسے سو یا زیادہ یا کم، اس لئے کہ اس کا نتیجہ عقد کے تقاضے (یعنی نفع میں شرکت) کے خلاف ہوسکتا ہے، کیوں کہ ایسا بھی ہوسکتا ہے کہ اتنا ہی نفع ہو جتنا ایک شریک کے لئے متعین کیا گیا ہے، وہ اس شخص کی ملکیت بن جائے گا، دوسرے کی اس میں شرکت نہ ہوگی، بلکہ انہوں نے کہا: یہ شرکت کو ختم کردیتا ہے، اس لئے کہ اگر اتنا ہی نفع حاصل ہو جس کی شرط ایک شریک کے لئے لگائی گئی ہوتو یہ شرکت اس شخص کے حق میں جس کو کچھ نفع نہ ملے قرض میں تبدیل ہوجائے گی، یا دوسرے شریک کی طرف سے ابضاع (معاملہ کی وہ صورت جس میں ایک کا سرمایہ اور دوسرے کا عمل ہوتا ہے اور پورا نفع صاحب سرمایہ کا ہوتا ہے) ہوجائے گی۔

اگر شریک کے لئے شرکت کے مال کے باہر سے معین مقدار میں اجرت مقرر کی جائے مثلاً پچاس یا سو دینار ماہانہ، تو ''فتاوی ہندیہ'' میں ''المحیط'' کے حوالہ سے لکھا ہے کہ شرکت درست ہوگی، اور

(۱) مغنی المحتاج ۲؍ ۲۱۳۔

شرط باطل ہوگی(۱)۔

۳۹- اس شرط پر اتفاق ہے، ابن المنذر نے اہل علم کا اجماع نقل کیا ہے کہ کسی ایک شریک کے لئے نفع میں سے معین مقدار (مثلاً سو) کی شرط لگانے کے ساتھ شرکت نہیں ہوگی، خواہ ایک کے لئے اس معین مقدار کی شرط پر اکتفا ہو یا اس کے لئے نفع کی مشروط نسبت سے زائد مقرر کیا جائے یا اس نسبت سے کم کردیا جائے، اس لئے کہ ان تمام حالات میں ممکن ہے کہ نفع کسی ایک کے ساتھ خاص ہوجائے، جو شرکت کے موضوع کے خلاف ہے یا (حنفیہ کی تعبیر میں) شرکت کو ختم کرنے والا ہے، اور اسی قبیل سے یہ ہے کہ کسی ایک کے لئے شرکت کی اشیاء میں سے کسی ایک معین یا مبہم شئ کے نفع کی شرط لگائی جائے (مثلاً: یہ کپڑا یا ان دو کپڑوں میں سے ایک)، یا اسی طرح کسی سفر کے نفع کی شرط لگائی جائے (مثلاً پیرس کا یہ سفر یا اس کے بعد لندن کا سفر)، یا اس ماہ یا اس سال کے نفع کی شرط لگائی جائے۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اسی قبیل سے یہ بھی ہے کہ ایک شریک دوسرے سے کہے: تمہارے لئے آدھے کا نفع ہے، اس لئے کہ اس کے نتیجہ میں ایک شریک کچھ نفع اپنے لئے اس دعوے کے ساتھ مخصوص کرلے گا کہ یہ دوسرے نصف میں اس کے عمل کا نتیجہ ہے، اس کے برخلاف کچھ لوگ کہتے ہیں کہ آدھے کے نفع سے مراد نفع کا آدھا ہے(۲)۔

دوسری نوع: صرف شرکت مفاوضہ میں:

اگر اس میں سے کسی شرط میں خلل واقع ہوجائے تو ''عنان'' ہوجائے گی۔

اول: کفالت کی اہلیت:

۴۰- یہ حنفیہ کے یہاں شریکین میں سے ہر ایک میں شرط ہے، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک تجارت یا اس کے قائم مقام کے واجب ہونے والے دین میں اپنے شریک کی طرف سے کفیل کے درجہ میں ہوتا ہے جیسے قرض لینا، اس لئے کہ اس قبیل سے جو چیز کسی ایک پر لازم ہوتی ہے وہ دوسرے پر بھی لازم ہوتی ہے، لہذا جس شخص میں اس اہلیت کے مکمل شرائط (مثلاً بلوغ وعقل) نہ ہوں، اس کی طرف سے شرکت مفاوضہ درست نہیں ہوگی، اگرچہ بچہ اپنے ولی کی اجازت سے انجام دے، اس لئے کہ مانع ذاتی ہے، کیونکہ وہ تبرع (احسان) کا اہل نہیں، نیز اس لئے کہ یہاں کفالت سے مقصود ہر شریک کی ان مذکورہ بالا تمام دیون کی کفالت لینا ہے جو دوسرے پر لازم ہوں، اسی وجہ سے امام محمدؒ مرض الموت میں مبتلا مریض اور جو اس کے حکم میں ہو (مثلاً مرتد) اس کی طرف سے شرکت مفاوضہ کو ممنوع قرار دیتے ہیں، اس لئے کہ اس کا کفیل ہونا اپنے تہائی ترکہ کے حدود کے اندر ہوگا، اور شرکت مفاوضہ میں کفالت غیر محدود ہے۔

اور جو فقہاء شرکت مفاوضہ کے قائل ہونے میں حنفیہ کے ساتھ اصولی طور پر متفق ہیں اور تفصیل میں اختلاف کرتے ہیں (یعنی مالکیہ وحنابلہ) تو انہوں نے شرکت مفاوضہ کی بنیاد کفالت پر نہیں رکھی، بلکہ اس میں موجود وکالت کے مفہوم پر اکتفا کیا ہے، لہذا ان کے نزدیک اس میں شریک پر ان ''تاوانوں'' کا ضمان نہیں ہوگا جو اس کے شریک پر اس کے اسباب کے بارے میں خود اس کی اجازت کے بغیر لازم ہوں(۱)۔

۴۱- دوم- امام ابوحنیفہ اور امام محمد نے اہلیت تصرف میں مساوات

---

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۵۹-۸۱، فتح القدیر ۵/ ۲۵، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۳۰۵، رد المحتار ۳/ ۳۵۴۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۵/ ۱۲۴-۱۴۸-۱۴۹، مطالب اولی النہی ۳/ ۵۰۰۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۶۰-۶۱، رد المحتار ۳/ ۳۴۸-۳۴۹، الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۶۱، الشرح الکبیر مع المغنی ۵/ ۱۹۸۔

کی شرط لگائی ہے، لہذا ایسے دو آزاد بالغ کے درمیان شرکت مفاوضہ صحیح ہوگی جو ایک دین کے ماننے والے ہوں (مثلاً دو مسلمان اور دو نصرانی) یا جو ایک دین کے حکم میں ہو (جیسے دو ذمی) اگرچہ ایک اہل کتاب ہو اور دوسرا مجوسی ہو، اس لئے کہ تمام کفر ایک ہی ملت ہے[۱]۔

شرکت مفاوضہ ایک آزاد اور ایک غلام کے درمیان صحیح نہیں ہوگی اگرچہ وہ مکاتب ہو یا اس کو تجارت کی اجازت ہو، اور نہ بالغ اور بچہ کے درمیان، نہ مسلمان اور کافر کے درمیان صحیح ہوگی، اس لئے کہ اس شرط میں خلل ہے، کیوں کہ غلام اور بچہ دونوں کے تصرفات پر پابندی عائد ہے، آزاد اور بالغ کے تصرفات پر پابندی نہیں ہے، اور کافر کے لئے شراب اور سور کی خرید وفروخت کی گنجائش ہے، لیکن مسلمان کے لئے ایسا نہیں۔

امام ابو یوسف اہلیت کفالت ووکالت میں برابری کو کافی سمجھتے ہیں، ان دونوں کے علاوہ کی اہلیت میں فرق کا اعتبار نہیں کرتے ہیں، اسی لئے وہ مسلمان و ذمی کے درمیان شرکت مفاوضہ کو کتابی و مجوسی کے درمیان شرکت مفاوضہ پر قیاس کرتے ہوئے صحیح قرار دیتے ہیں، کیونکہ یہ شرکت اہلیت وکالت وکفالت میں مساوات کے بعد اہلیت تصرف میں فرق کے باوجود صحیح ہوتی ہے، امام ابو یوسف محض کراہت کے لحاظ سے فرق کرتے ہیں، چنانچہ وہ مسلمان وکافر کے درمیان شرکت کو مکروہ کہتے ہیں، اس لئے کہ کافر کو اسلام میں جائز تصرفات کی صورتوں کا علم نہیں، اور اگر علم ہو بھی تو وہ ناجائز تصرفات سے احتراز نہیں کرے گا، جیسے سود وغیرہ، لہذا اس کے ساتھ شرکت کرنے سے

(۱) یہ صاحب ''فتح القدیر'' کی توجیہ ہے، صاحب ''العنایۃ'' کی توجیہ سے اس کے خلاف کا وہم ہوتا ہے، کیونکہ وہ کہتے ہیں: اس لئے کہ ان دونوں کے ذمی ہونے میں مساوات پائی گئی (العنایہ علی الہدایہ مع فتح القدیر ۵/ ۷)

مسلمان حرام مال کھانے میں ملوث ہوجائے گا[۱]۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ مسلمان وکافر میں شرکت مکروہ ہے۔

مالکیہ اور حنابلہ نے کراہت کی نفی کی ہے، بشرطیکہ کافر اپنے مسلمان شریک کی موجودگی کے بغیر تصرف نہ کرے، اس لئے کہ اس صورت میں شرکت کے تصرفات میں ممنوعات شرعیہ کے ارتکاب کا اندیشہ نہ رہے گا، پھر جس تصرف کے وقت اس کا مسلمان شریک موجود نہ ہو اور یہ معلوم ہوجائے کہ وہ اسلامی نقطۂ نظر سے درست نہیں ہے (جیسے سود کے معاملات اور شراب ومردار کی خریداری) تو حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ (اس کے فساد کے باوجود) اس کا ضمان کافر پر ہوگا، اور جہاں اس کا علم نہ ہو تو اصل: حلال ہونا ہے، جواز کے حق میں ان کا استدلال یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اہل خیبر (جو یہودی تھے) سے آدھی پیداوار پر معاملہ کیا، اور یہ شرکت ہے، مدینہ میں ایک یہودی سے غلہ خریدا، اور اپنی زرہ اس کے پاس گروی رکھی، رحلت کے وقت وہ گروی ہی تھی[۲]۔ اور یہ معاملہ ہے، مالکیہ کے کلام میں اس کے خلاف نہیں ملتا، البتہ انہوں نے کہا: اگر مسلمان شریک کو اپنے کافر شریک کے کام میں سود کا شبہ ہو تو نفع کو صدقہ کردینا اس کے لئے مستحب ہے، اور یہ شبہ ہو کہ اس نے شراب کا کاروبار کیا ہے تو سارے مال کو صدقہ کرنا اس کے لئے مستحب ہے[۳]۔

(۱) فتح القدیر ۵/ ۷، ۸، رد المحتار ۳/ ۳۴۸۔

(۲) حدیث: ''أنه عامل أهل خيبر'' کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۱۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۱۸۶ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عمر سے کی ہے۔
حدیث: ''أن النبي ﷺ توفي ودرعه مرهونة'' کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۹۹ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۵/ ۱۱۰، مطالب اولی النہی ۳/ ۲۴۵، الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۷۲، بدائع الصنائع ۶/ ۶۱، رد المحتار ۳/ ۳۴۸۔

سوم: کسی ایک شریک پر عمل کی شرط نہ لگائی جائے:

۴۲- اگر شرکت مفاوضہ کرنے والوں میں سے کسی ایک پر عمل کی شرط لگائی جائے تو حنفیہ کے نزدیک شرکت باطل ہوگی (۱)۔ اس لئے کہ یہ مفاوضہ کی حقیقت یعنی جن اصول تصرفات میں اشتراک ممکن ہے ان میں مساوات کے خلاف کی صراحت ہے، مالکیہ کے یہاں اس سے ملتی جلتی بات ہے، کیونکہ کہ انہوں نے (مطلق شرکت اموال میں) شرط لگائی ہے کہ عمل، دونوں مالوں کے بقدر ہو، یعنی ہر شریک کا کام اس کے مال کے بقدر ہو، اگر سرمایہ میں اس کا آدھا ہو تو اس پر آدھا کام بھی ہوگا یا دو تہائی سرمایہ ہو تو دو تہائی کام ہوگا، اسی طرح اور بھی، لہذا اگر اس کے خلاف شرط لگائے، مثلاً: دو تہائی یا ایک تہائی عمل کی شرط، نصف کے شریک پر لگائے تو شرکت فاسد ہوگی اور نفع دونوں مالوں کے بقدر ملے گا، اور شریکین میں سے ہر ایک دوسرے سے وہ اجرت واپس لے گا، جس کا وہ دوسرے سے لینے کا حق دار ہوگا، اور اگر کسی شرط کے بغیر ایک شریک کی طرف سے کام میں احسان مندی کے طور پر اضافہ ہو تو کوئی حرج نہیں، اس لئے کہ یہ اس کی طرف سے فضل اور احسان ہے (۲)۔

مطلق شرکت اموال کی خاص شرائط:

یعنی خواہ شرکت مفاوضہ ہو یا شرکت عنان:

۴۳- شرط اول: سرمایہ "عین" ہو "دین" نہ ہو، اس لئے کہ تجارت جس کے ذریعہ شرکت کا مقصود یعنی نفع حاصل ہوتا ہے، "دین" کے ذریعہ نہیں ہوسکتی، لہذا دین کو شرکت کا راس المال قرار دینا مقصد شرکت کے منافی ہے (۳)۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۳۵۰۔

(۲) فتح القدیر ۵/ ۵، بلغۃ السالک ۲/ ۱۷۰، الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۷۳۔

(۳) بدائع الصنائع ۶/ ۶۰، ردالمحتار ۳/ ۳۵۱، المغنی ۵/ ۱۲۷۔

۴۴- شرط دوم: مال، ثمن ہو:

خواہ نقدین یعنی ڈھلے ہوئے سونے چاندی کے سکے ہوں یا رائج پیسے، یا بغیر ڈھلا ہوا سونا چاندی (۱) اگر ان کا تعامل جاری ہو، اسی پر حنفی فقہ قائم ہے۔

تمام سامان تجارت (نقدین کے علاوہ دوسرے اعیان) اس لائق نہیں کہ شرکت کا سرمایہ یا کسی شریک کے سرمایہ کا حصہ بنیں (۲) اگر چہ وہ کیلی یا وزنی یا عددی متقارب ہوں، امام ابوحنیفہ سے ظاہر روایت یہی ہے، ان کے ساتھ امام ابو یوسف اور بعض حنابلہ ہیں۔

امام محمد اور جمہور شافعیہ کی رائے کے مطابق سامان تجارت کی ان دو انواع کے مابین فرق ہے:

نوع اول: کیلی، وزنی اور عددی متقارب۔

نوع دوم: بقیہ تمام سامان تجارت۔

بالفاظ دیگر: انہوں نے مثلی اور متقوم (ذوات القیم) میں فرق کیا ہے، نوع دوم میں شرکت کے انعقاد کو علی الاطلاق ممنوع قرار دیا، اور نوع اول میں جنس کے ایک ہونے کی صورت میں ملانے کے بعد اس کو جائز قرار دیا ہے، اس امر کے پیش نظر کہ یہ نوع خالص سامان تجارت میں نہیں، بلکہ ایک لحاظ سے وہ سامان تجارت ہے، اس لئے کہ وہ تعیین سے متعین ہوجاتی ہے، اور ایک لحاظ سے ثمن ہے، اس لئے کہ اس طور پر اس کے ذریعہ خریداری درست ہے کہ وہ ذمہ میں دین ہوجائے، جیسا کہ "اثمان" میں ہوتا ہے، لہذا مناسب ہے کہ

(۱) لغت میں ان دونوں کو "تبر" کہتے ہیں، جب تک ان کو آگ پر پگھلا یا نہ گیا ہو (یعنی کان کی مٹی سے ان دونوں کو صاف کرنے سے قبل) ورنہ ان کو "نقرۃ" کہتے ہیں، جیسا کہ "المغرب" میں ہے، اور "المصباح" میں ہے کہ "نقرۃ" خاص طور پر اس چاندی کو کہتے ہیں جس کو پگھلا کر خالص کر لیا گیا ہو۔

(۲) رد المحتار ۳/ ۳۵۰، بدائع الصنائع ۶/ ۵۹، ۶۱، ۳، فتح القدیر ۵/ ۱۵-۱۶، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۳۰۶، الفروع ۲/ ۴۱۷۔

دونوں مشابہتوں پر الگ الگ حال میں عمل ہو، چنانچہ ملانے سے قبل سامان تجارت کے ساتھ مشابہت پر عمل کیا جائے، اس صورت میں شرکت کے انعقاد کو ممنوع قرار دیا جائے، اور ملانے کے بعد اثمان کے ساتھ مشابہت پر عمل کیا جائے اور اس میں شرکت کو درست قرار دیا جائے، اس لئے کہ شرکت ملک ملانے سے ثابت ہوجاتی ہے، لہذا اس کے ذریعہ سے شرکت عقد کا پہلو مضبوط ہوجائے گا، اس شرکت کی درستگی کو جنس کے ایک ہونے کی حالت میں محدود رکھا گیا، اس لئے کہ دوسری جنس کے ساتھ ملانا (مثلاً گیہوں کو جو کے ساتھ اور تیل کو گھی کے ساتھ ملانا) مثلی کو مثلی ہونے سے خارج کردیتا ہے، اور اس کی وجہ سے اصل اور نفع مجہول ہوجائے گا، اور تقسیم کے وقت نزاع پیدا ہوگا، اس لئے کہ اس وقت اس کی مقدار معلوم کرنے کے لئے قیمت لگانے کی ضرورت ہوگی، اور قیمت لگانا اندازہ اور تخمینہ ہوتا ہے، اور قیمت لگانے والوں کے لحاظ سے الگ الگ ہوتا ہے، اس کے برخلاف مثلی ہے کہ اس کا مثل حاصل ہوجاتا ہے۔

اکثر حنابلہ اور بعض شافعیہ کی رائے ہے کہ راس المال (سرمایہ) کا ڈھلا ہوا نقد ہونا شرط ہے خواہ کوئی بھی سکہ ہو، حنابلہ میں سے ابن قدامہ نے صراحت کی ہے کہ ذرا بھی کھوٹ ناقابل معافی ہے، اِلا یہ کہ اتنی مقدار میں ہو جو نقد ڈھالنے کے لئے ضروری ہے[(۱)]۔

مالکیہ کے نزدیک اگر شرکاء میں سے ہر ایک سونا یا چاندی نکال دے تو شرکت صحیح ہوجائے گی، اسی طرح اگر ایک سونا اور چاندی نکالے اور دوسرا اسی کے مثل نکالے تو بھی درست ہے، نیز ان کے نزدیک یہ بھی درست ہے کہ ایک کی طرف سے کوئی عین (معین چیز) اور دوسرے کی طرف سے کوئی سامان تجارت ہو یا دونوں طرف سے سامان تجارت ہو، خواہ دونوں کی جنس ایک ہو یا الگ الگ ہو، ان کے

(۱) نہایۃ المحتاج ۵/۶، المغنی لابن قدامہ ۵/۱۲۶، مطالب أولی النہی ۳/۴۹۷۔

نزدیک اگر ایک جانب سے سونا اور دوسری جانب سے چاندی ہو تو درست نہیں، اگرچہ ہر ایک فوری طور پر نکال کر دوسرے کے حوالہ کردے، یہ اس لئے کہ شرکت اور (بیع) صرف جمع ہوگئے، نیز دو غلوں کے ذریعہ شرکت درست نہیں، اگرچہ دونوں کی مقدار اور صفت یکساں ہوں[(۱)]۔

ابن ابی لیلی کی رائے ہے کہ سامان تجارت کے ذریعہ شرکت مطلقاً درست ہے، اور تقسیم میں عقد کے وقت کی قیمت معتبر ہوگی، یہ امام احمد سے بھی ایک روایت ہے جس کو ان کے اصحاب میں سے ابوبکر اور ابوالخطاب نے معتمد کہا ہے، کیوں کہ اس طریقہ پر سامان تجارت کے ساتھ شرکت کو درست قرار دینے میں شرکت کے مقصود کو خلل پہنچانا نہیں ہے، اس لئے کہ اس کا مقصود محض دونوں مالوں میں شریکین کے تصرف کو جائز کرنا اور پھر نفع کو تقسیم کرلینا ہے، اور یہ جس طرح ''اثمان'' کے ساتھ شرکت میں ہوتا ہے غیر اثمان کے ساتھ شرکت میں بھی ہوتا ہے، اس کے لئے انہوں نے سامان تجارت کی زکاۃ کے نصاب کی تعیین میں ان کی قیمت کے معتبر ہونے کا سہارا لیا ہے[(۲)]۔

شرط سوم: سرمایہ کا موجود ہونا:

۴۵ - حنفیہ نے شرط لگائی ہے کہ سرمایہ موجود ہو، کاسانی نے کہا: محض خریداری کے وقت موجود ہونا شرط ہے، عقد شرکت کے وقت نہیں، اس لئے کہ یہ مقصود کے حصول میں کافی ہے، اور وہ نفع حاصل کرنے کے لئے تجارت کرنا ہے، لہذا اگر کوئی شخص دوسرے کو ایک ہزار دے کہ اس میں اتنا ہی ملالے اور تجارت کرے، نفع دونوں کے درمیان ہوگا تو اس نے اس کے ساتھ صحیح شرکت کا عقد کرلیا، بشرطیکہ دوسرا ایسا

(۱) الشرح الصغیر ۳/۴۵۸-۴۶۱، الخرشی علی خلیل ۴/۲۵۶، البہجۃ شرح التحفہ ۲/۲۱۲۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۵/۱۲۵۔

کرلے، اگر چہ یہ دوسرا اس کو خسارہ میں شریک نہیں کرسکتا، الا یہ کہ گواہ پیش کردے کہ اس نے وہی کیا ہے جس پر دونوں کا اتفاق ہوا تھا۔

کاسانی اور کمال الدین بن الہمام نے ایسا ہی بیان کیا ہے، ابن عابدین نے ان دونوں کی اتباع کی ہے، اور ''خانیہ'' اور ''خزانۃ المفتین'' کے حوالہ سے فتاوی ہندیہ کی عبارت یہ ہے: شرط یہ ہے کہ مال عقد کے وقت یا خریداری کے وقت موجود ہو، لہذا ایسے مال کے ذریعہ شرکت درست نہ ہوگی جو دونوں حالتوں میں یعنی عقد کے وقت اور خریداری کے وقت موجود نہ ہو[۱]۔

حنابلہ نے مضاربت پر قیاس کرتے ہوئے عقد کے وقت دونوں مالوں کے موجود ہونے کو شرط قرار دیا ہے، ان کی رائے ہے کہ عقد کے وقت دونوں مالوں کی موجودگی ہی شرکت کے مفہوم کو ثابت کرتی ہے، اس لئے کہ اس کے ذریعہ فوری طور پر کام کاج شروع کرنے کا موقع ملے گا، اور اس کے مقصود میں دیر نہ لگے گی، البتہ وہ کہتے ہیں کہ اگر غائب مال یا ذمہ میں واجب دین کے ذریعہ عقد شرکت ہوجائے اور مال حاضر کردے اور شریکین شرکاء کی طرح اس میں تصرف کرنا شروع کردیں تو خود اس تصرف کی وجہ سے شرکت منعقد ہوجائے گی۔

رہے مالکیہ تو خرشی نے خلیل کے کلام کی تشریح کی ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سرمایہ کا موجود ہونا یا جو اس کی موجودگی کے قائم مقام ہو، شرط ہے، البتہ انہوں نے اس کو ایسے راس المال میں منحصر کیا ہے جو نقد ہو، چنانچہ لکھا ہے کہ اگر ایک شریک کا نقد موجود نہ ہو تو شرکت درست نہیں، اِلا یہ کہ اس کی عدم موجودگی قریب ہو، اس کے باوجود اس کی موجودگی سے قبل تجارتی کارروائی کے آغاز کرنے پر اتفاق نہ ہوا اور اگر اس کی عدم موجودگی بعید ہو یا قریب ہو، لیکن اس کی موجودگی سے قبل تجارت شروع کرنے پر اتفاق ہوجائے یا دونوں نقد (شریکین کے نقد) موجود نہ ہوں، اگر چہ عدم موجودگی قریب ہو تو اس صورت میں شرکت درست نہیں، بعض حضرات نے دوری کی حد: چار دن کی مسافت قرار دی ہے اور بعض نے دس دن، خرشی نے اسی کو مناسب قرار دیا، البتہ خرشی نے ایک اور تشریح کی طرف اشارہ کیا ہے جس کے مطابق یہ شرط لازم ہونے کی شرط ہے، صحیح ہونے کی شرط نہیں[۱]۔

شرط چہارم: ملانا:

۴۶ - حنفیہ و حنابلہ اموال کی شرکت میں دونوں مالوں کو ملانے کی شرط نہیں لگاتے۔ رہے مالکیہ تو درست یہ ہے کہ ان کے نزدیک صحیح ہونے کی شرط بالکل نہیں ہے، بلکہ ابن القاسم کے نزدیک شرط لزوم بھی نہیں ہے، اور انہی کے ساتھ اکثر مالکیہ ہیں، اس لئے کہ ان کے نزدیک شرکت نفس عقد سے لازم ہوتی ہے (اس میں ابن رشد کا اختلاف ہے) یعنی محض صیغہ کے مکمل ہونے سے، اگر چہ لفظ ''اشترکنا'' (ہم شریک ہوئے) کہے یا اس مفہوم کو بتانے والی کوئی بھی دلالت: قولی یا فعلی ہو، ہاں یہ شریکین پر مال کے ضمان کی شرط ہے، لہذا اس سے قبل جو مال تلف ہوگا وہ محض اپنے مالک کے ضمان سے تلف ہوگا اور شرکت باقی مال میں جاری رہے گی اور جو کچھ اس کے ذریعہ خریدے گا وہ عقد شرکت کے شرائط کے موافق شرکت کے لئے ہوگا، الا یہ کہ باقی مال کے مالک ہی نے اس کو اپنے شریک کے مال کے تلف ہونے کے علم کے بعد خریدا ہو اور اس کا شریک اس کے ساتھ شرکت نہ کرنا چاہے یا وہ خود دعوی کرے کہ اس کو اس نے محض

(۱) بدائع الصنائع ۶/۶۰، فتح القدیر ۵/۱۴ - ۲۲ رد المحتار ۳/۳۵۱، الفتاوی الہندیہ ۲/۳۰۶۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۵/۱۲۷، مطالب اولی النہی ۳/۴۹۷-۴۹۹، ۵۰۱، الخرشی ۴/۵۸۔

اپنے لئے خریدا ہے، تو اب یہ صرف اس کے خریدنے والے کے لئے ہوگی، تاہم ملانے کی شرط مالکیہ کے نزدیک مثلیات کے ساتھ خاص ہے، ذوات القیم سامان تجارت کا ضمان ان کو ملانے پر موقوف نہیں ہوگا، اسی طرح یہ ضروری ہے کہ ملانا حقیقی ہو کہ دونوں مال الگ الگ نہ ہوسکیں (یہ ابن القاسم نے لکھا ہے، اکثر مالکیہ نے اسی کی اتباع کی ہے)، بلکہ حکمی ملانا کافی ہے، یعنی یہ کہ دونوں مال ایک شخص کے قبضہ میں یا ایک ساتھ دونوں کے قبضہ میں کردیئے جائیں، مثلاً دونوں مال ایک دکان میں علاحدہ علاحدہ رکھ دیئے جائیں جس کی چابی کسی ایک شریک کے ہاتھ میں ہو، یا ہر مال کو ایک ایک تھیلے میں الگ الگ رکھ کر دونوں تھیلے کسی ایک شریک یا دونوں کی دکان کے خزانچی کو یا دونوں کے منتخب کردہ کسی بھی امانت دار کو دے دیئے جائیں۔

شافعیہ کے نزدیک اگر دونوں مال نہ ملائے جائیں تو شرکت نہیں ہوگی، اسی طرح اگر دونوں ملائے جائیں، لیکن اختلاف جنس کی وجہ سے دونوں ممتاز رہ جائیں، مثلاً دوشہروں کے الگ الگ ڈھلے ہوئے نقود یا سونے اور چاندی کے نقود یا اختلاف وصف کی وجہ سے ممتاز رہ جائیں، مثلاً پرانے اور نئے نقود، اس لئے کہ امتیاز باقی رہنا، ملانے کو نہ ملانے کے درجہ میں کردیتا ہے، اور اس صورت میں ہر شریک کے لئے اپنے اپنے مال کا نفع اور خسارہ ہوگا، اور اگر ملانے سے قبل ایک مال ہلاک ہوجائے تو صرف اس کے مالک کے ضمان سے ہلاک ہوگا، وہ دوسرے سے کچھ بھی واپس نہ لے گا، اور شافعیہ عقد کے بعد ملانے کا اعتبار نہیں کرتے، اگرچہ بعض شافعیہ عقد کے بعد مجلس عقد ختم ہونے سے قبل ملانے میں کچھ نرمی برتتے ہیں، لہذا شریکین دیر سے ملانے کے بعد تصرف میں نئی اجازت کے ضرورت مند ہوں گے، اور خود بخود یہ ظاہر ہے کہ جو مال ان دونوں کو وراثت میں ملے دونوں اس کو خریدیں یا دونوں کو ہبہ میں ملے، وہ اپنی حقیقت کے لحاظ سے اعلی درجہ ملا ہوا ہوگا، اگرچہ وہ ذوات القیم سامان تجارت ہوں[1]۔

اموال میں شرکت مفاوضہ کی خاص شرائط:

یہ وہ شرائط ہیں کہ ان میں خلل ہونے پر شرکت عنان ہو جائے گی۔

۷۴-شرط اول: حنفیہ نے سرمایہ میں مساوات کی شرط لگائی ہے۔

اس کا اعتبار ابتداء وانتہاء دونوں میں ہے، لہذا جب تک سرمایہ میں شرکت قائم ہے مساوات کا قائم رہنا ضروری ہے، مثلاً ایک ہزار دینار اس کے اور ایک ہزار دینار اس کے ہوں، اس لئے کہ شرکت، عقد غیر لازم ہے، شریکین میں سے ہر ایک جب چاہے فسخ کرسکتا ہے، لہذا یہ ہر وقت نت نئی بننے والی چیز کی طرح ہوگی، اور اس کا برقرار رہنا اس کے نام (مفاوضہ) کے تقاضے سے مساوات کی شرط ہونے میں اس کی ابتداء کے ساتھ لاحق ہوگا، اب اگر اتفاق سے مساوات پر عقد شرکت کے بعد ایک شریک وراثت یا صدقہ کے ذریعہ ایسے مال کا مالک ہوجائے جس میں شرکت درست ہے (اور وہ ثمن ہے) اور وہ اس پر قبضہ کرلے تو مفاوضہ باطل ہوجائے گا، اور مساوات کے فوت ہونے کے سبب شرکت عنان بن جائے گی، لیکن اگر ایسی چیز ملکیت میں آئے جس میں شرکت درست نہیں، مثلاً سامان تجارت اور جائیداد یا کچھ اور، اور جیسے دیون، تو یہ شرکت کے لئے سرمایہ بننے کے قابل چیز میں مساوات کے منافی نہیں، لہذا یہ مفاوضہ کے برقرار رہنے کے منافی نہ ہوگی، البتہ اگر وہ دیون پر ثمن کی

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۶۰، بلغۃ السالک ۲/ ۱۶۸، حواشی تحفۃ ابن عاصم ۲/ ۲۱۳، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۵۳، الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۵۷، نہایۃ المحتاج ۶/ ۵، مغنی المحتاج ۲/ ۲۱۳۔

شکل میں قبضہ کرلے تو اس صورت میں منافات موجود ہوگی، اور مفاوضہ باطل ہوکر عنان بن جائے گا[۱]۔

اس مساوات میں (امام ابوحنیفہ سے مشہور تر روایت کے مطابق) نوع کا اختلاف مخل نہیں، مثلاً ایک کے سونے کے نقود ہوں اور دوسرے کے چاندی کے بشرطیکہ دونوں قیمت میں برابر ہوں، اور اگر کسی ایک کے حصہ کی قیمت زیادہ ہوجائے تو یہ شرکت مفاوضہ سے نکل کر عنان بن جائے گی، الا یہ کہ زیادتی دونوں حصوں یا ایک حصے سے خریداری کے بعد پیش آئے، اس لئے کہ شرکت پہلی حالت میں سرمایہ سے نکل کر اس کے ذریعہ سے خریدی ہوئی چیز میں منتقل ہوجائے، لہذا سرمایہ میں شرکت اور تفاوت دونوں جمع نہیں ہوں گے، اور دوسری حالت میں بقیہ حصہ گویا دونوں کے درمیان ہوگا، اس لئے کہ خریدی ہوئی چیز کے ثمن کا آدھا دوسرے شریک پر واجب ہے، اور ایسا اتفاق کم ہوتا ہے کہ دونوں حصوں سے ایک ساتھ خریدا جائے، لہذا استحسان کا تقاضا ہے کہ حرج سے بچنے کے لئے اس کو پہلی حالت کے ساتھ لاحق کردیا جائے، اگرچہ قیاس یہی ہے کہ اس میں مفاوضہ فاسد ہو، اور گزر چکا ہے[۲] کہ مالکیہ اور حنابلہ مفاوضہ کی صحت کے لئے سرمایہ میں شریکین کے مابین مساوات کی شرط نہیں لگاتے[۳]۔

شرط دوم: شریکین کا ہروہ مال جو سرمایہ بننے کے قابل ہو اس کا سرمایہ میں داخل ہونا:

۴۸- گزر چکا ہے کہ حنفیہ کے نزدیک صرف اثمان ہی اس کے قابل ہیں بشرطیکہ وہ ''عین'' ہوں ''دین'' نہ ہوں، موجود ہوں غائب نہ ہوں، خواہ اصل خلقت کے لحاظ سے اثمان ہوں یا تعامل کی وجہ سے۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/۷۸، ردالمحتار ۳/۳۵۰۔

(۲) دیکھئے: فقرہ/۲۷۔

(۳) فتح القدیر ۵/۶، بدائع الصنائع ۶/۶۱۔

اگر شریکین میں سے کسی کی اس میں سے کوئی چیز ہو جس کو وہ سرمایہ سے الگ باقی رکھنے کو ترجیح دے (اگرچہ اس کے قبضہ میں نہ ہو مثلاً دوسرے کے پاس ودیعت ہو) تو شرکت، عنان ہوگی مفاوضہ نہیں، اس لئے کہ اب اس پر مفاوضہ کا نام صادق نہیں آئے گا۔

لیکن جو اس انداز کی چیز سے الگ ہو تو مضائقہ نہیں کہ کوئی شریک حسب خواہش اس کو اپنے ساتھ خاص کرلے، اس لئے کہ یہ قابل شرکت نہیں، لہذا یہ بیوی یا اولاد کے ساتھ ایک شریک کے خاص ہونے کے مشابہ ہوگیا اور وہ اپنے لئے سامان تجارت (جس میں مثلی (ہرچند کہ اس میں امام محمد کا اختلاف ہے) اور جائداد داخل ہے) یا دیون یا غائب نقود میں سے جس کو چاہے اپنے لئے محفوظ رکھ سکتا ہے جب تک وہ اس حالت میں رہیں اور اگر دین پر نقود کی شکل میں قبضہ کرلے یا غائب نقود آجائیں تو مفاوضہ عنان بن جائے گا، اس لئے کہ گذر چکا ہے کہ مساوات کا برقرار رہنا شرط ہے[۱]۔

شرط سوم: تجارت کی تمام قسموں میں ہر شریک کے لئے تصرف کو مطلق رکھنا:

۴۹- یہ حنفیہ کے نزدیک شرط ہے، لہذا ہر شریک جس نوعیت کی تجارت کرنا چاہے کرے گا، تھوڑی ہو یا زیادہ، آسان ہو یا مشکل، سستی ہو یا گراں، حتی کہ اگر شریکین آپس میں یہ شرط لگائیں کہ وہ دونوں یا ایک شریک تجارت کی کسی خاص قسم کا پابند ہوگا (مثلاً دونوں کھیتی کی پیداوار کی یا مشینی اوزار کی تجارت نہیں کریں گے یا ایک اس کی تجارت کرے گا دوسرے کی نہیں، اور دوسرا اس کے برعکس کرے گا) تو شرکت مفاوضہ نہیں ہوگی، بلکہ عنان ہوگی، اس لئے کہ مفاوضہ کا تقاضا ہر قابل تجارت چیز کے بارے میں اس کو رائے

(۱) بدائع الصنائع ۶/۶۱، فتح القدیر والعنایہ علی الہدایہ ۵/۶، ردالمحتار ۳/۳۴۸۔

تفویض کر دینا اور کسی ایک نوع کے ساتھ اس کو پابند نہ بنانا ہے، جیسا کہ صاحب ''ہدایہ'' نے اس کی صراحت کی ہے۔

دونوں شریک کے لئے تصرف کو مطلق رکھنے کی شرط مالکیہ وحنابلہ کے یہاں ضروری نہیں، اس لئے کہ مالکیہ مفاوضہ کی دو انواع بیان کرتے ہیں: عام: جس میں کسی خاص قسم کے سامانِ تجارت کی قید نہ ہو، اور خاص: جو اس کے برخلاف ہو، اسی طرح حنابلہ کے کلام کا مفہوم یہی ہے، اس لئے کہ وہ (اگرچہ اس کی ایک نوع کو جو تصرفات کے تمام انواع کو شامل ہے ثابت کرتے ہیں)، پھر بھی وہ ایک اور نوع کو ثابت کرتے ہیں جس میں شرکاء ایک دوسرے کو معین قیودات کا پابند کر سکتے ہیں[1]۔

شرکت اعمال کی خاص شرائط:

۵۰ - شرط اول: اس کا محل کام کرنا ہو، اس لئے کہ عمل ہی شرکت اعمال میں سرمایہ ہے، لہذا اگر کسی ایک شریک کی طرف سے عمل نہ ہوتو شرکت درست نہ ہوگی، لیکن اس عمل کے پائے جانے کے لئے یہی کافی ہے کہ وہ کام لینے پر عقد کر لیں، خواہ عملی طور پر کام لینا دونوں کے لئے مقرر کریں یا کسی ایک کے لئے، اگرچہ نظری طور پر دوسرے کے لئے بھی ہو، یعنی اس کا حق ہو کہ (عقد شرکت کے تقاضے کے مطابق) طے شدہ نوعیت کے کاموں کا ٹھیکہ لے، کیوں کہ عقد شرکت کے تقاضے کے مطابق ہر شریک اس کام لینے میں اپنے شریک کی طرف سے وکیل ہے، اگرچہ لئے ہوئے کام کو بخوبی انجام نہ دے سکے، پھر بھی وہ کسی وجہ سے کام لینا اپنے شریک کے لئے چھوڑ دے، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ یہ چیز شرکت اور شریکین کے حق میں زیادہ فائدہ مند ہو، حتی کہ اگر وہ اس چھوڑنے کے بعد کام لینے میں حق کو استعمال کرنا چاہے تو دوسرا شریک اس کو روک نہیں سکتا۔ اگر ایک شریک شرکت قائم ہونے کے بعد کام قبول کرے اور تنہا اس کو انجام دے (مثلاً سلائی کے لئے کپڑا لے اور اس کو کاٹ کر سل دے) تو اگر شرکت مفاوضہ ہوتو اجرت اس کو اور اس کے شریک کو آدھی آدھی ملے گی، اور اگر شرکت عنان ہوتو اجرت دونوں کو طے شدہ تناسب سے ملے گی، اس کی وجہ یہ ہے کہ کام لینا دونوں کی طرف سے ہوا ہے (کیونکہ آدھا وکالت کے طور پر دوسرے شریک کی طرف سے ہے)، اور کام لینے کے بعد اس کام کی ذمہ داری دونوں پر ہوجائے گی، اب کسی ایک کا تنہا اس کو انجام دینا اپنے شریک پر واجب کام کے حصہ کے تعلق سے مفت تعاون کرنا ہوگا، اور آمدنی ضمان کے عوض ہوتی ہے[1]۔

فاسد شرکت کی ایک مثال جس میں ایک شریک کا عمل نہیں ہے ''شرکت قصارہ'' (دھونے کی شرکت) ہے[2] جس میں شریکین طے کر لیں کہ ایک شریک کپڑا دھونے کی مشین دے گا اور دوسرا سارا عمل (کام لینا اور اس کو انجام دینا) کرے گا، اس کے بعد پہلے شریک کا کام نفع تقسیم کرنے کے علاوہ نہیں رہے گا، اس شرکت کے فاسد ہونے کی وجہ سے اجرت کام کرنے والے کی ہوگی، اس لئے کہ وہ اسی کے عمل کے عوض واجب ہوئی ہے، البتہ اس پر مشین والے کو اس کی مشین کی اجرت مثل دینا واجب ہوگا۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ یہ صورت فاسد ہے، اسی کے ساتھ وہ (حنابلہ کی طرح) صراحت کرتے ہیں کہ قصارہ (اور دوسری صنعتوں) میں شرکت اسی شرط پر درست ہے کہ شریکین دونوں میں

---

(۱) فتح القدیر ۵/ ۵-۶، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۳۰۸، ان سے قبل ابن نجیم اور ان کے بعد ابن عابدین، ردالمحتار ۳/ ۳۵۱، الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۵۹، مطالب اولی النہی ۳/ ۵۵۳۔

(۱) ردالمحتار ۳/ ۳۵۸، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۳۲۹۔

(۲) اس وقت یہ ''منجلہ'' کے نام سے معروف ہے، ''المصباح'' میں ہے: ''قصرت الثوب قصرا'' سفید کرنا، قصارہ (کسرہ کے ساتھ) دھوبی کا پیشہ، فاعل کو ''قصار'' کہتے ہیں۔

سے کسی ایک کے آلہ (مشین) کے ذریعہ دوسرے کے گھر میں کام کریں گے، اور اجرت دونوں کے درمیان تقسیم ہوگی، اس لئے کہ یہ عمل کا بدل ہے، نہ کہ اس کے آلہ اور اس کے گھر کا، زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ ایک نے آدھا آلہ دے کر مفت تعاون کیا اور دوسرے نے آدھا مکان دے کر مفت تعاون کیا، ہاں اگر شرکت فاسد ہو جائے تو دونوں کی آمدنی کو، دونوں کے کام کی اجرت، اور جگہ اور آلہ وغیرہ جس کو ہر شریک نے دیا ہے اس کی اجرت کے مطابق تقسیم کیا جائے گا، حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے[۱]۔

۵۱- شرکت اعمال میں شریک کا نفع میں اپنے حصے کا مستحق ہونا، اگرچہ کام نہ کرے، یہ بھی حنابلہ کے یہاں طے شدہ اصول ہے، تاہم بعض حنابلہ (مثلاً ابن قدامہ) یہ احتمال بھی ظاہر کرتے ہیں کہ جو بلا عذر کام ترک کردے وہ نفع میں اپنے حصہ سے محروم ہو جائے گا، اس لئے کہ اس نے اپنے اوپر جو شرط لگائی تھی اس میں خلل پیدا کیا۔

مالکیہ کے یہاں طے شدہ ہے (اگرچہ انہوں نے صراحت نہیں کی کہ اس میں شرکت کو فسخ کرنا ہے) کہ شریک (دوسرے شریک کے طویل مرض یا طویل غیوبت کے بعد) شرکت کے جن کاموں کو لے گا ان کا ضمان اور ان کو پورا کرنا اور عمل کی اجرت لینا اس کے ساتھ خاص ہوگا، اس کے برخلاف اگر اس کی صحت کی حالت میں موجودگی کے دوران یا مختصر مدت کے لئے غیر حاضری یا مرض کے بعد کام لے تو یہ حکم نہیں[۲]۔

۵۲- رہا آلہ، تو مالکیہ اس کو کام کی تکمیل کا ذریعہ سمجھتے ہیں، لہذا ضروری ہے کہ وہ کام میں شریک کے حصے کے مساوی ہو، یعنی یہ جائز نہیں کہ اس پر دو تہائی آلہ پیش کرنے کی شرط لگائی جائے جب کہ کام میں اس کا حصہ تہائی یا آدھا ہو، اور اس زیادتی کا اصل عقد میں حساب نہ لگایا جائے، کیوں کہ یہ اعتباری تکملہ کو پیش نظر رکھتے ہوئے نفع اور کام میں تفاوت کی وجہ سے شرکت کو فاسد کردے گا، اگرچہ معمولی فرق کو جس کو عقد کے اندر مفت دیا جاتا ہے نظر انداز کرنا ممکن ہے، رہا عقد کے بعد تبرع (مفت دینا) تو اس کی کوئی حد نہیں، اور اگر ایک شریک عقد کے اندر کام کے سارے آلہ کو مفت پیش کردے تو کیا کہنا؟ تاہم سحنون اور ان کے تلامذہ کے علاوہ (مالکیہ) اس پر اکتفاء نہیں کرتے، بلکہ یہ شرط لگاتے ہیں کہ شریکین کے درمیان آلہ شرکت ملک ہو، ملکیت عین یا ملکیت منفعت، یا ایک طرف سے ملکیت عین اور دوسرے کی طرف سے ملکیت منفعت ہو، مثلاً وہ آلہ، شریکین میں سے کسی ایک کی ملکیت میں ہو، وہ اپنے شریک کو اس کا ایک حصہ جو کام میں اس کے حصہ کے مساوی ہو اجرت پر دے دے، یا دونوں میں سے ہر ایک کے پاس ایک آلہ ہو جو خاص اس کی ملکیت ہو، البتہ وہ دونوں مطلوبہ تناسب کے حدود میں اس کے بعض حصہ کی دوسرے کے بعض حصہ کے عوض آپسی کرایہ داری کرلیں، بلکہ ابن القاسم کے نزدیک آلہ کے ضمان میں دونوں کا مساوی ہونا ضروری ہے، لہذا وہ آلہ دونوں کے درمیان اس طور پر ہو کہ ایک اس کی ذات کا مالک ہو اور دوسرا اس کی منفعت کا مالک ہو تو جائز نہیں ہوگا۔

اکثر حنابلہ ان میں سے کسی ایک معین شخص پر کام کی شرط لگانے کی حالت میں فساد کا حکم لگانے پر متفق ہیں، البتہ ابن قدامہ کے یہاں مختار صحیح ہونا ہے، انہوں نے کہا: یہ اس مسئلہ پر قیاس کرنا ہے جس کی صراحت امام احمد واوزاعی نے کی ہے کہ ایک شخص اپنا جانور دوسرے کو دے کہ اس پر کام کرے اور آمدنی دونوں کے درمیان مشترک ہوگی، ابن تیمیہ نے اسی کو اختیار کیا ہے[۱]۔

(۱) ردالمحتار ۳/ ۳۵۸، بدائع الصنائع ۶/ ۶۴، مطالب اولی النہی ۳/ ۵۵۰۔

(۲) فتح القدیر ۵/ ۳۳، ردالمحتار ۳/ ۳۶۱، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۱۱۵۔

(۱) الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۶۸-۲۷۰، بلغۃ السالک ۲/ ۱۷۲، مطالب اولی النہی ۳/ ۵۵۰، المغنی ۵/ ۱۷۔

شافعیہ مطلقاً فساد کے قائل ہیں، خواہ سب پر کام کی شرط ہو یا بعض پر، اس لئے کہ یہ الگ الگ اموال ہیں، یہ کسی ایک صحیح شرکت میں جمع نہیں ہوسکتے، لہذا شرکت فاسدہ کے احکام نافذ ہوں گے [1]۔

۵۳ - شرط دوم: جس کام میں شرکت کی جارہی ہے عقد اجارہ کے ذریعہ اس کا استحقاق ممکن ہو، جیسے بنائی، رنگائی، سلائی، اور جیسے سناری، لوہاری اور بڑھئی کا کام، نیز جیسے تحریر یا حساب یا طب یا انجینئری یا ادبی علوم کی تعلیم (اسی طرح متاخرین کے فتوے کے مطابق استحساناً قرآن، فقہ، حدیث اور دوسرے شرعی علوم کی تعلیم)، حالانکہ اصل یہ ہے کہ ان کے لئے اجارہ بقیہ عبادتوں کی طرح درست نہ ہو۔

جن کاموں کا استحقاق عقد اجارہ سے نہیں ہوتا، ان میں شرکت اعمال درست نہیں، اس میں تمام ممنوعات شرعیہ آتے ہیں، جیسے مردوں پر نوحہ خوانی، فحش گانے اور ایسے نغموں کے ساتھ قرآن پڑھنا جو ادائیگی کے صحیح ہونے میں مخل ہوں (اسی طرح اس میں تمام عبادات داخل ہیں)، البتہ وہ نہیں جن کو بہ ضرورت متاخرین نے مستثنیٰ کیا ہے، تاکہ شرعی علوم ضائع نہ ہوجائیں یا دینی شعائر معطل نہ ہوجائیں، جیسے: امامت، اذان اور تعلیم قرآن [2]۔ لہذا واعظوں کی کمپنی قائم کرنے پر عقد کرنا، جو لوگوں کو اجرت پر وعظ ونصیحت کریں درست نہیں، اسی طرح گواہوں کی کمپنی (قائم کرنا) درست نہیں، اس لئے کہ گواہی اگر جھوٹی ہو تو ممنوعات شرعیہ میں سے ہے، اور اگر برحق ہو تو عبادات یا فرائض میں سے ہے، اس سلسلہ میں گواہ بننا اور گواہی دینا دونوں برابر ہے، جس کی تفصیل اپنی جگہ پر ہے [3]۔

شرکت وجوہ کی خاص شرائط:

۵۴ - حنفیہ، اسی طرح حنابلہ میں سے قاضی اور ابن عقیل نے شرط لگائی ہے کہ دونوں شریک کے درمیان نفع ان دونوں کے ثمن کا ضمان لینے کے تناسب سے ہوگا، اور ان دونوں کے ذمہ ثمن کا ضمان ایک ساتھ دونوں کے ہاتھ خریدی ہوئی یا ہر ایک کی انفرادی طور پر خریدی ہوئی چیز میں اپنے اپنے حصوں کے تناسب سے ہوگا، اور ان حصوں کی مقدار اس شرط کے تابع ہوگی جو آپس میں عقد شرکت کے وقت لگائی جائے گی، لہذا یہ جائز ومشروع ہے کہ شرکت وجوہ میں اس پر عقد ہو کہ وہ دونوں یا کوئی ایک جس چیز کو خریدے گا وہ دونوں کے مابین آدھی آدھی ہوگی یا معلوم فرق کے ساتھ ہوگی (جو بھی فرق ہو)، مثلاً ایک کے لئے تہائی یا چوتھائی یا اس سے زیادہ یا کم اور دوسرے کے لئے دو تہائی یا تین چوتھائی حصہ ہوگا وغیرہ، اور چوں کہ یہ معلوم ہے کہ حنفیہ کے نزدیک شرکت مفاوضہ نفع میں مساوات پر ہی ہوسکتی ہے، اس لئے یہاں ضروری ہے کہ خریدی ہوئی چیز اور اس کے ثمن میں بھی مساوات پر شرکت ہو۔

لہذا اگر کسی شریک کے لئے نفع میں اس کے ذمہ ضمان سے زیادہ یا کم کی شرط لگادی جائے تو یہ شرط باطل ہوگی، اس کا کوئی اثر نہ ہوگا، اور نفع ان دونوں کے ضمان کے تناسب ہی سے قائم رہے گا، اس لئے کہ اس شرکت میں نفع کے استحقاق کے لئے ضمان کے سوا کوئی سبب نہیں پایا جاتا، لہذا اسی کی مقدار کے ساتھ اس کی تعیین ہوگی، اس کی وجہ یہ ہے کہ نفع کا استحقاق، مال یا عمل یا ضمان کے ذریعہ ہوتا ہے، جیسا کہ احکام میں آئے گا، یہاں پر نہ مال ہے نہ عمل، لہذا متعین ہے کہ نفع ضمان کے سبب ہوگا، اس لئے اس کی تقسیم اسی لحاظ سے ہوگی، تاکہ غیر مضمون کا نفع نہ لازم آئے۔

حنابلہ کے یہاں راجح مذہب یہ ہے کہ ''شرکت الوجوہ'' میں نفع

---

(۱) بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۲۶، مغنی المحتاج ۲/ ۲۱۶۔

(۲) مجمع الأنہر ۲/ ۳۶۹، رد المحتار ۳/ ۳۵۸ - ۳۵۹۔

(۳) مجمع الانہر ۲/ ۷۷ا - ۸ا۷ا، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲/ ۱۷ا، حواشی التحفہ لابن عاصم ۲/ ۲۱۵، الفروع ۲/ ۴۷۹۔

ان دونوں کے باہمی اتفاق کے مطابق تقسیم ہوگا، اس لئے کہ "شرکت الوجوہ" کے شریکین تجارت کرتے ہیں، اور تجارت ایسا عمل ہے جو کیفیت کے لحاظ سے فرق رکھتا ہے، جیسا کہ کمیت کے لحاظ سے، اور تجارت کرنے والے کی سرگرمی اور تجربہ کے لحاظ سے الگ الگ ہوتا ہے، لہذا انصاف یہی ہے کہ عقد کرنے والوں کو آزادی دی جائے کہ وہ ہر حالت کے مدنظر تعیین کریں، چنانچہ اگر نفع میں تفاوت کا تقاضا ہو تو ان کے لئے کوئی مضائقہ نہیں کہ آپسی رائے مشورہ کے مطابق آپس میں شرط لگالیں، اس سب کے لئے اس کی نظیر عنان کی دوسری شرکتیں اور شرکت مضاربت ہے، کیوں کہ ان دونوں میں یہ کافی ہے کہ نفع اس کے مستحقین کے درمیان معین تناسب سے ہو، برابر برابر ہو یا فرق کے ساتھ، خواہ یہ فرق بہت زیادہ ہو[1]۔

شرکت کے احکام اور اس پر مرتب ہونے والے آثار:

اول: عام احکام:

الف- اصل (سرمایہ) اور نفع میں شرکت:

۵۵ - شرکت عقد کا حکم اصل سرمایہ جس پر عقد ہوا ہے اور اس سے حاصل ہونے والے نفع کا عاقدین کے مابین مشترک ہونا ہے[2]۔

ب- عقد کا لازم نہ ہونا:

۵۶ - یہ مالکیہ کے علاوہ دیگر فقہاء کے یہاں متفق علیہ ہے، لہذا ہر ایک شریک کو اختیار ہوگا کہ تنہا شرکت کو فسخ کردے، دوسرا شریک راضی ہو یا نہ ہو، حاضر ہو یا غائب ہو، نقود ہوں یا سامان۔

البتہ حنفیہ کے نزدیک فسخ کا نفاذ دوسرے شریک کی اس سے

(۱) الفروع ۲/ ۳۱۷، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۱۲۳-۱۴۱۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۳۰۲۔

واقفیت کے وقت ہی سے ہوگا، اس لئے کہ اس میں عقد شرکت کے تقاضے کے مطابق اس کو جو تصرفات کا حق حاصل تھا، اس کو اس سے معزول کرنا ہے اور وہ قصداً معزولی ہے جس کو فسخ کرنے والے نے اپنے اختیار سے ترجیح دیا ہے، لہذا اسے دوسرے کو ضرر پہنچانے کا حق نہ ہوگا۔

البتہ شافعیہ و حنابلہ نے شریک کو فسخ کا علم ہونے کی شرط نہیں لگائی ہے، جیسا کہ وکیل کو معزول کرنے میں ہے[1]۔

ہاں طحاوی نے یہ شرط لگائی ہے، اور حنفیہ میں سے زیلعی نے اس کی تائید کی ہے (اور ان کے ساتھ ابن رشد مالکی، ان کے پوتے اور بعض حنابلہ ہیں)[2] کہ مال نقدی ہو سامان نہ ہو، ورنہ شرکت باقی رہے گی اور فسخ کرنا لغو ہوگا، البتہ یہ بعض حنابلہ فسخ کو لغو قرار نہیں دیتے، بلکہ اس کو نقدی ہونے تک موقوف رکھتے ہیں، لہذا ہر شریک کو اس کے نقد ہونے کے لئے مالِ شرکت میں تصرف کا حق باقی رہے گا، یہاں تک کہ وہ مکمل نقد ہوجائے، البتہ اس کے علاوہ ان کے لئے کوئی اور تصرف کرنے کا حق نہ ہوگا، جیسے رہن رکھنا یا حوالہ یا جس سے مال نقد ہوتا ہے اس کے علاوہ سے فروخت کرنا[3]۔

فسخ کی قبیل سے یہ شمار کیا جاتا ہے کہ ایک شریک دوسرے سے کہے: میں تمہارے ساتھ شرکت میں کام نہیں کروں گا، اب اگر دوسرا شریک اس کے بعد شرکت کے مال میں تصرف کرے گا تو فسخ کے وقت اس مال میں اپنے شریک کے حصہ کا ضامن ہوگا، مثلی میں مثل دینا ہوگا اور ذوات القیم میں قیمت[4]۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۲۱۵، مطالب أولی النہی ۳/ ۵۰۲۔

(۲) بلغۃ السالک ۲/ ۱۶۸، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۵۵، الفروع ۲/ ۲۷۷۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۵/ ۳۳، الفروع ۲/ ۲۷۷، بدائع الصنائع، فتح القدیر ۵/ ۳۴، رد المحتار ۳/ ۳۶۲۔

(۴) فتح القدیر ۵/ ۳۴، مجمع الانہر ۲/ ۴۳۹۔

۵۷- نقد ہونے کی شرط نہ لگانے کی بنیاد پر اگر اتفاق سے شرکت ختم ہوتے وقت مال، سامان کی شکل میں ہو تو شریکین جو مناسب سمجھیں کر سکتے ہیں، اس کو تقسیم کرلیں یا فروخت کرکے اس کی قیمت تقسیم کرلیں، اور اگر آپس میں اختلاف ہوجائے، ایک تقسیم کرنا چاہے اور دوسرا فروخت کرنے کو ترجیح دے تو تقسیم کا مطالبہ کرنے والے کی بات مانی جائے گی، اس لئے کہ تقسیم سے اصل اور نفع میں ہر ایک کا حق مل جائے گا، مزید تصرفات کی مشقت اٹھانے کی ضرورت نہیں پڑے گی۔ یہیں سے شریک اور مضارب میں فرق ہوجاتا ہے کہ مضارب کا حق فروخت کرنے سے ہی ظاہر ہوتا ہے، لہذا اگر وہ فروخت کرنے کا مطالبہ کرے تو اس کو مانا جائے گا، حنابلہ نے ایسا ہی لکھا ہے(۱)۔

(ابن رشد، ان کے پوتے اور ان کے متبعین کے علاوہ) مالکیہ کے نزدیک عقد شرکت عقد لازم ہے۔

یہ لزوم مال کے نقدی ہونے تک یا اس عمل کے مکمل ہونے تک جس کا ٹھیکہ لیا گیا ہے برقرار رہتا ہے، بعض حنابلہ نے کہا کہ ان کے یہاں بھی ظاہر یہی ہے کہ کام کا ٹھیکہ لینے کے بعد شرکت اعمال لازم ہے(۲)۔

ج- شریک کے قبضہ کا قبضۂ امانت ہونا:

۵۸- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مال شرکت کے تعلق سے خواہ کسی نوعیت کا مال ہو شریک کا قبضہ، قبضۂ امانت ہے، اس لئے کہ یہ ودیعت کی طرح ایسا مال ہے جس پر اس کے مالک کی اجازت سے قبضہ کیا گیا ہے، اس لئے نہیں کہ اس کا بدل وصول کیا جائے، اور اس کو وثیقہ کے طور پر نہیں رکھا گیا ہے(۱)۔

امانات کے سلسلے میں قاعدہ یہ ہے کہ تعدی یا کوتاہی کے بغیر ان کا ضمان نہیں ہوتا، لہذا جب تک شریک کی طرف سے تعدی یا کوتاہی نہ ہو وہ اپنے شریک کے حصہ کا ضامن نہ ہوگا، اگرچہ شرکت کا مال ضائع یا تلف ہوجائے، نفع وخسارہ کی مقدار میں مال کے کلی یا جزوی طور پر ضائع یا تلف ہونے میں اور اپنے شریک کے سپرد کردینے کے دعوے میں قسم کے ساتھ اس کی بات مانی جائے گی(۲)۔

۵۸م- شریک کی امانتداری اور نفع نقصان، ضائع ہونے والے اور باقی رہنے والے مال کی مقدار میں قسم کے ساتھ اس کی بات مانی جانے پر مرتب ہونے والا ایک نتیجہ یہ ہے کہ (بقیہ امانت داروں مثلاً وصی اور وقف کے نگراں کی طرح) اس پر لازم نہیں کہ مفصل حساب پیش کرے، بلکہ اس کا اجمالی طور پر یہ کہنا کافی ہے کہ میرے پاس مشترک سرمایہ صرف اتنا رہ گیا ہے یا مجھے اتنا خسارہ اٹھانا پڑا یا مجھے صرف اتنا نفع ملا، اب اگر اس کی بات قبول کرلی جائے تو ٹھیک ہے، ورنہ اس سے قسم لی جائے گی، مزید کچھ نہیں۔

قاری الہدایہ کا فتوی یہی ہے، انہوں نے اپنے فتوی کو مطلق رکھا ہے، البتہ حنفیہ نے (عدالتی اعتبار سے) اس میں یہ قید لگائی ہے کہ امین فی الواقع امانت داری میں معروف ہو، ورنہ اس سے تفصیل مانگی جائے گی، اور اگر وہ پیش نہ کرے تو قاضی اس کو دھمکی دے گا، تاہم اگر وہ اجمالی حساب پر اصرار کرے تو اس سے قسم لینے کے علاوہ

---

(۱) المغنی لابن قدامہ ۵/ ۱۳۳-۱۳۴۔

(۲) فتح القدیر ۵/ ۲۷، مجمع الانہر ۱/ ۵۸۰، بلغۃ السالک ۲/ ۱۶۵، الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۸۲، الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۵۵-۲۶۷، مطالب اولی النہی ۳/ ۵۴۷۔

(۱) تبیین الحقائق ۵/ ۶۴، الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۶۲، مطالب اولی النہی ۳/ ۵۰۳، أشباہ السیوطی/ ۲۸۳، قواعد ابن رجب/ ۶۷، رد المحتار ۴/ ۵۰۵، بلغۃ السالک ۲/ ۱۶۹-۱۷۰، دلیل الطالب/ ۱۴۳، الفروع ۲/ ۲۷۷، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۲، مغنی المحتاج ۲/ ۲۱۶، البجیرمی علی المنہج ۳/ ۲۹۷۔

(۲) رد المحتار ۳/ ۳۵۶-۳۵۷، الاتحاف باشباہ ابن نجیم/ ۳۳۸۔

اس پر کوئی ذمہ داری نہیں ہوگی[۱]۔

یہی شافعیہ کہتے ہیں، کیوں کہ انہوں نے صراحت کی ہے کہ اگر شریک کے خلاف خیانت کا دعوی ہوتو اصل خیانت کا نہ ہونا ہے[۲]۔

تعدی کی قبیل سے شریک کے منع کرنے کی خلاف ورزی ہے، چنانچہ جس طرح کا تصرف کرنا شریک کا حق ہے اگر دوسرا شریک اس کو اس سے منع کردے تو ایسا تصرف کرنا اس کے لئے ممنوع ہوجائے گا، اور خلاف ورزی کی صورت میں وہ اپنے شریک کے حصہ کا ضامن ہوگا، مثلاً اگر وہ اپنے شریک سے کہے: تجارتی مال کے ساتھ سمندری سفر نہ کرو، پھر بھی وہ سفر کرلے، یا وہ کہے: صرف نقد فروخت کرو، لیکن وہ ادھار فروخت کردے[۳]۔

اسی کو حنابلہ نے لکھا ہے، چنانچہ وہ کہتے ہیں: اگر شریک کو ادھار بیچنے کا اختیار نہ ہو، اور وہ ادھار بیچ دے تو بیع باطل ہوگی، اس لئے کہ یہ بلا اجازت ہے، البتہ اگر ہم اس رائے پر چلیں کہ فضولی کی بیع موقوف ہے تو یہ بیع بھی موقوف ہوگی، اگرچہ حنابلہ میں خرقی کے کلام کا ظاہر، ضمان کے ساتھ درست ہونا ہے، لیکن یہ ثمن کا ضمان ہے، بطلان والے قول میں اس کے برخلاف ہے کہ وہ قیمت کا ضمان ہے، اور یہ بھی احتمال ہے کہ ضمان بہر حال قیمت کا ضمان ہو، اس لئے کہ مال میں صرف قیمت ہی فوت ہوئی ہے[۴]۔

تعدی ہی کے قبیل سے یہ ہے کہ اپنے شریک کا حصہ لیے رہے یہاں تک کہ مرجائے، اب اگر اپنے شریک کے حصہ کی حالت بیان

(۱) ردالمحتار ۳/ ۳۵۷، ۴۳۸، الاتحاف باشباہ ابن نجیم/ ۳۴۳، ردالمحتار ۳/ ۳۵۷۔
(۲) المہذب ۱/ ۳۴۵، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۸۰، المغنی والشرح الکبیر ۵/ ۱۲۹۔
(۳) دیکھئے: پہلے مسئلہ میں اس پر ابن عابدین کا بے فائدہ استدراک (ردالمحتار ۳/ ۳۵۷)۔
(۴) المغنی لابن قدامہ ۵/ ۱۵۰-۱۵۱۔

کئے بغیر مرجائے کہ کیا اس کے شریک نے اس کو وصول کرلیا ہے یا وہ ضائع ہوگیا یا تعدی یا بغیر تعدی کے تلف ہوگیا یا نہیں؟ اور کیا وہ اس کے پاس عین ہے یا دوسرے کے پاس ہے یا لوگوں پر دیون کی شکل میں ہے؟ اس صورت میں اس کے ترکہ میں اس مال کا ضمان ہوگا، الا یہ کہ وارث اس کو پہچان جائے اور اس کی شناخت ہونے کا ثبوت پیش کردے اور اس کی حالت اس طرح بیان کردے کہ ضمان ختم ہوجائے، یہی ''الاشباہ'' میں ابن نجیم کے اس قول کا مفہوم ہے: ''مجہول حالت میں اس کو چھوڑ کر مرنے کا مطلب یہ ہے کہ امانت کا حال بیان نہ کرے حالانکہ اس کو علم ہو کہ اس کا وارث امانت کو نہیں جانتا ہے''[۱]۔

شافعیہ وحنابلہ نے مذکورہ مجہول حالت میں چھوڑنے کی تعبیر وصیت ترک کرنے سے کی ہے، لیکن اس کے بارے میں وہ حنفیہ سے زیادہ سخت ہیں، کہ ان کے نزدیک ضمان سے شریک کی معافی اس وجہ سے نہیں ہوگی کہ وہ اپنے پاس اپنے شریک کے موجود مال کے بارے میں اپنے وارث کو وصیت کردے، بلکہ قاضی کو وصیت کرنا ضروری ہے، اور اگر قاضی نہ ہوتو کسی امانت دار کو وصیت کرے اور اس کے ساتھ اس پر گواہ بنالے[۲]۔

مالکیہ، حنفیہ کی طرح ہیں، البتہ وہ دس سال گزرنے پر ضمان ساقط کردیتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ اگر اس نے بینہ اور وثیقہ کے بغیر لیا ہوتو اس کو مال واپس کردینے پر محمول کیا جائے گا[۳]۔

د-نفع کا استحقاق:

۵۹-نفع کا استحقاق صرف مال یا عمل یا ضمان کے سبب ہوتا ہے، مال کے سبب اس لئے مستحق ہوتا ہے کہ نفع مال میں اضافہ شدہ حصہ ہے،

(۱) الاتحاف باشباہ ابن نجیم/ ۴۱۵۔
(۲) الجیرمی علی المنہج ۳/ ۲۹۳، الفروع ۲/ ۷۸۷۔
(۳) الخرشی علی خلیل ۴/ ۳۲۹، بلغۃ السالک ۲/ ۲۰۳۔

لہذا وہ اس کے مالک کا ہوگا اور اسی لئے صاحب مال کا مضاربت کے نفع میں حق ہوتا ہے، اور نفع کا استحقاق عمل کے ذریعہ اس وقت ہوتا ہے جب عمل اس نفع کا سبب ہو، جیسے مضاربت کے نفع میں عامل کا حصہ، یہ اجارہ پر قیاس کرنا ہے۔

ضمان کے ذریعہ بھی نفع کا استحقاق ہوتا ہے، جیسے شرکت الوجوہ میں، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "الخراج بالضمان" (آمدنی ضمان کے سبب ہے) یا "الغلة بالضمان" [1] یعنی جو کسی چیز کا ضامن ہوگا اس کے لئے اس کی آمدنی ہوگی، اسی وجہ سے ایک شخص کے لئے جائز ہے کہ کسی کام، مثلاً کپڑے کی سلائی کا کام قبول کرے اور معین اجرت کے عوض اس کو انجام دینے کا عہد کرلے، پھر کسی اور کے ساتھ پہلی اجرت سے کم اجرت پر اس کام کو انجام دینے سے اتفاق کرے، اور دونوں اجرتوں میں جو فرق ہے اس کا نفع (جو حلال وپاکیزہ ہے) خود اس کو محض اس وجہ سے ملے کہ اس نے کام کی ضمانت لی ہے، اور وہ خود کام نہ کرے، اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اس کے پاس سرے سے مال ہی نہ ہو۔

اگر ان تین اسباب میں سے کوئی سبب نہ پایا جائے جن میں سے کسی ایک کے بغیر نفع کا استحقاق نہیں ہوتا ہے تو اس نفع کو حاصل کرنے کی کوئی سبیل نہیں ہے، اسی وجہ سے یہ درست نہیں کہ ایک شخص دوسرے سے کہے: اپنے مال میں تصرف کرو، اور نفع میرا ہوگا یا نفع ہم دونوں کا ہوگا، کیوں کہ تمام فقہاء کے نزدیک یہ لاحاصل کام ہے، سارا نفع مال کے مالک کا بلا کسی رکاوٹ کے ہوگا [2]۔

٦٠- دونوں شرکت اموال (شرکت مفاوضہ وشرکت عنان) میں عام طور پر مال اور عمل دونوں ہوتا ہے، اور شرکت مفاوضہ میں نفع ہمیشہ برابر برابر ہوگا، جیسا کہ معلوم ہے، البتہ شرکت عنان میں اگر شریکین کی رائے ہو کہ عمل کو نظر انداز کردیا جائے تو نفع دونوں مال کے حساب سے ہوگا اور دونوں کو اختیار ہے کہ عمل کی شرط کے واسطے نفع کا ایک حصہ مقرر کرلیں، جو (سرمایہ میں اپنے حصہ کے تقاضے سے نفع میں اپنے حق کے علاوہ) صرف اس شخص کو ملے گا جس پر شرکت میں کام کرنے کی شرط لگائی جائے، تاکہ وہ مال، عمل اور ضمان میں سے کسی کے بغیر اس کا حق دار نہ ہوجائے، خواہ اس کے شریک پر بھی عمل کرنے کی شرط لگائی جائے یا نہ لگائی جائے، خواہ وہ شرط کے تقاضے کے مطابق کام کرے یا نہ کرے، اس لئے کہ مدار کام کرنے کی شرط لگانے پر ہے، کام کے وجود پر نہیں۔

اسی لئے شرکت عنان میں جائز ہے کہ دونوں مال برابر ہوں اور شریکین کا نفع کم وبیش ہو، اور یہ کہ دونوں مال کم وبیش ہوں، اور نفع برابر برابر ہو، جیسا کہ ہم طے کرچکے ہیں، مطلق نہ ہو، اور نہ اس صورت میں جب کہ عمل کی شرط نہ ذکر کی گئی ہو، ورنہ شرط باطل ہوگی، اور نفع دونوں مالوں کے لحاظ سے ہوگا، رہا خسارہ تو یہ ہمیشہ دونوں مالوں کے بقدر ہوگا، اس لئے کہ یہ مال کا ضائع ہونے والا ایک جز ہے، لہذا مال کی مقدار سے اس کی تعیین کی جائے گی۔

حنفیہ میں صاحب "النہر" نے کہا: معلوم ہو کہ اگر وہ دونوں اپنے اوپر عمل کی شرط لگائیں تو اگر دونوں کے مال برابر برابر ہوں، لیکن نفع میں فرق ہو تو ہمارے تینوں علماء کے نزدیک جائز ہے، امام زفر کا اختلاف ہے، اور نفع دونوں کے مابین حسب شرط ہوگا، اگرچہ صرف ایک کام کرے، اور اگر دونوں کام کرنے کی شرط کسی ایک پر لگائیں تو

(١) حدیث: "الخراج بالضمان" کی روایت ابوداؤد (٣/ ٧٨٠ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت عائشہ سے کی ہے، ابن قطان نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، جیسا کہ التلخیص الحبیر (٣/ ٢٢ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

(٢) بدائع الصنائع ٦/ ٦٢، فتح القدیر ٥/ ٣١، حواشی تحفۃ ابن عاصم ٢/ ٢١٤، نہایۃ المحتاج ٦/ ٨، رد المحتار ٣/ ٣٥٢، بلغۃ السالک ٢/ ٧٠، الفواکہ الدوانی

= ٢/ ١٧٣، مغنی المحتاج ٢/ ٢١٥، الشرقاوی علی التحریر ٢/ ١١٢، الباجوری علی ابن القاسم ١/ ٤٠٠، المغنی لابن قدامہ ٥/ ١٤٠۔

اگر نفع دونوں کے سرمایہ کے بقدر ہونے کی شرط لگائیں تو جائز ہوگا، اور جس کا کام نہیں اس کا مال کام کرنے والے کے پاس بضاعت کے طور پر ہوگا، اس کو اس کا نفع اور اس کا خسارہ ہوگا، اور اگر دونوں کام کرنے والے کے لئے (اس کے سرمایہ سے زیادہ) نفع کی شرط لگائیں تو بھی حسب شرط جائز ہے، اور دینے والے کا مال کام کرنے والے کے پاس مضاربت کے طور پر ہوگا، اور اگر دونوں دینے والے کے لئے (اس کے سرمایہ سے زیادہ) نفع کی شرط لگائیں تو شرط درست نہیں ہوگی، اور دینے والے کا مال کام کرنے والے کے پاس بضاعت کے طور پر ہوگا، ہر ایک کو اپنے اپنے مال کا نفع ملے گا، اور خسارہ دونوں پر ہمیشہ ہر ایک کے سرمایہ کے بقدر جائے گا(۱)۔

۶۱- مالکیہ وشافعیہ کے نزدیک نفع کا قاعدہ یہ ہے کہ (خسارہ کی طرح) ضروری ہے کہ وہ دونوں مالوں کے بقدر ہو، لہذا اگر اس کے خلاف شرط لگائی جائے تو خود عقد باطل ہو جائے گا(۲)۔

حنابلہ کے نزدیک نفع دونوں مالوں کے بقدر ملے گا، اگر اس کے خلاف شرط نہ لگی ہو، ورنہ اس صورت میں شرط کے تقاضے پر عمل ہوگا(۳)۔ بعض متاخرین حنابلہ انفرادی طور پر حنفیہ سے مکمل اتفاق کرتے ہیں کہ نفع ان کے نزدیک دونوں مالوں کے بقدر تقسیم ہوگا، البتہ اگر کام کرنے والے کے لئے کچھ اضافہ کی شرط لگائی جائے تو اس وقت شرط درست ہوگی(۴)۔

مالکیہ مزید کہتے ہیں کہ دونوں مالوں کے بقدر عمل کا ہونا بھی شرط ہے، ورنہ شرکت فاسد ہوگی، مثلاً سرمایہ میں ایک کا حصہ سو ہو اور دوسرے کا حصہ دوسو، اور دونوں کام میں برابر برابر ہونے پر باہمی عقد کرلیں، اب اگر اس شرکت کو نافذ کرنے لگیں تو تہائی کے ساتھ شریک، دوسرے سے اپنے کام کے چھٹے حصہ کے واپس لینے (یعنی اس کی اجرت مثل) کا حق دار ہوگا، ہاں صحت کے ساتھ عقد مکمل ہونے پر شریک کے لئے جائز ہے کہ کچھ کام یا سارا کام رضا کارانہ طور پر خود انجام دے(۱)۔

دوسرے مذاہب کے فقہاء نے صراحت کی ہے کہ شرکت عنان میں درست ہے کہ عمل کسی ایک کی طرف سے ہو، بایں معنی کہ ایک شریک دوسرے کو تصرف کی اجازت دے دے، اور دوسرا اجازت نہ دے، اب جس کو اجازت ملی ہے، وہ سارے مال شرکت میں تصرف کرے گا اور اجازت دینے والا صرف اپنے مال میں (اگر چاہے) تصرف کرے گا، اور یہ درست نہیں کہ اس پر اپنے مال میں تصرف نہ کرنے کی شرط لگائے، بلکہ یہ شرط خود عقد کو باطل کردے گی، اس لئے کہ اس میں مالک پر اپنی ملکیت میں پابندی عائد کرنا ہے، البتہ اگر وہ خود یہ عہد کرلے کہ کام نہیں کرے گا اور اس کی اپنے اوپر شرط لگالے تو حنابلہ شریکین میں سے کسی ایک پر عمل کے محدود ہونے کی شرط لگانے کو صحیح قرار دیتے ہیں، پھر اگر اس کے لئے اس کے کام کے عوض، مال میں اس کے حصے کے سبب اس کے استحقاق سے زائد نفع مقرر کردیا جائے تو یہ شرکت عنان ومضاربت ہوگی، اور اگر نفع کو دونوں مالوں کے بقدر رکھا جائے، کوئی اضافہ نہ ہو تو یہ شرکت نہ ہوگی، بلکہ ابضاع ہوگا، اور اگر کام کرنے والے کے علاوہ کے لئے اضافہ مقرر کردیا جائے تو اصح قول کے مطابق شرط باطل ہوگی، یعنی یہ بھی ابضاع ہوگا، جیسا کہ ان کے کلام کا تقاضا ہے، البتہ ابن قدامہ کے کلام میں صراحت ہے کہ شرکت عنان کام میں شرکت کرنے کی

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۶۲، رد المحتار ۳/ ۳۵۲۔
(۲) بلغۃ السالک ۲/ ۰۷، الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۷۳، مغنی المحتاج ۲/ ۲۱۵۔
(۳) المغنی لابن قدامہ ۵/ ۱۴۰۔
(۴) معلوم ہے کہ یہ ان کے نزدیک شرکت مفاوضہ کے علاوہ میں ہے، رد المحتار ۳/ ۳۵۲، مطالب أولی النہی ۳/ ۴۹۹۔

(۱) الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۶۱، الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۷۳۔

متقاضی ہے[۱]۔

مفاوضہ وعنان کے مشترک احکام:

۶۲ - اول: سرمایہ کی جنس اور اس کی صفت کے اختلاف کے باوجود دونوں کا درست ہونا:

اہل تجربہ کے اندازہ کے مطابق جب دونوں مال برابر ہوجائیں تو یہ مطلوبہ شرط کے پائے جانے کے لئے کافی ہے۔

حنفیہ مفاوضہ یا عنان میں سرمایہ کی جنس یا وصف کے ایک ہونے کی شرط نہیں لگاتے، لہذا یہ دونوں، دونوں مالوں کی جنس میں اختلاف کے باوجود درست ہیں، خواہ دونوں مال کی تعیین برابری کے ساتھ کریں یا فرق کے ساتھ، خواہ فرق بہت زیادہ ہو، یا عقد کے وقت دونوں تعیین نہ کریں[۲]۔ اور جنس کے اختلاف کے ساتھ شرکت درست ہے، مثلاً ایک کے دینار ہوں دوسرے کے درہم، اور وصف کے اختلاف کے ساتھ بھی درست ہے، جیسے سفید وسیاہ، اگرچہ ان کی قیمت میں فرق ہو[۳]۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ خصوصاً نقود میں جنس کا اتحاد شرط ہے، وصف کا نہیں، یہ جمہور مالکیہ کے نزدیک ہے، اس میں اشہب اور سحنون کا اختلاف ہے۔

۶۳ - دوم: دونوں مالوں کو ملائے بغیر ان دونوں کا درست ہونا:

یہ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے یہاں ہے، اس میں شافعیہ کا اختلاف ہے جیسا کہ گذرا۔

۶۴ - سوم: دونوں مالوں کو سپرد کئے بغیر ان دونوں کا درست ہونا:

مفاوضہ یا عنان کے صحیح ہونے کے لئے شرط نہیں کہ ہر شریک اپنے مال اور اپنے شریک کے درمیان تخلیہ کردے، مضاربت اس کے برخلاف ہے کہ اس کا صحیح ہونا مال کو عامل کے سپرد کرنے پر موقوف ہوتا ہے، جیسا کہ آئے گا۔

۶۵ - چہارم: ہر ایک شریک کو اختیار ہے کہ نقد اور ادھار فروخت کرے:

ہر ایک شریک کو اختیار ہے کہ ''مساومہ'' (نئی قیمت میں فروخت کرنا)، ''مرابحہ'' (قیمت خرید پر معلوم نفع لے کر فروخت کرنا)، ''تولیہ'' (قیمت خرید پر فروخت کرنا)، ''مواضعہ'' (قیمت خرید سے گھٹا کر فروخت کرنا) کے طور پر یا جس طرح مصلحت سمجھے خرید و فروخت کرے، اس لئے کہ یہی تاجروں کا معمول ہے، اور وہ مبیع وثمن پر قبضہ کرسکتا ہے ان دونوں پر قبضہ دلاسکتا ہے، دین کے لئے مقدمہ کرسکتا ہے، اس کا مطالبہ کرسکتا ہے، اس کا حوالہ کرسکتا ہے، اس کا حوالہ لے سکتا ہے، اور عیب کی وجہ سے اس مال کو واپس کرسکتا ہے جس کا عقد اس نے یا اس کے ساتھی نے کیا تھا، رہا ادھار فروخت کرنا تو حنفیہ کی رائے ہے کہ ہر شریک ادھار خرید وفروخت کرسکتا ہے، کیونکہ تاجروں میں حسب موقع نقد اور ادھار دونوں کا رواج ہے، اور عقد شرکت میں کوئی ایسی چیز نہیں جو اس عادت کے مطابق فیصلہ کرنے سے مانع ہو، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس عقد کے ضمن میں جو تصرف کی اجازت ہے وہ مطلق ہے، جیسا کہ یہی فرض کیا گیا ہے، اور اگر دونوں آپس میں عقد شرکت میں شرط لگائیں کہ دونوں نقد فروخت کریں گے، ادھار نہیں، یا ادھار فروخت کریں گے نقد نہیں، یا (شرکت عنان میں) شرط لگائیں کہ ایک نقد بیچے گا دوسرا ادھار تو دونوں اپنی شرط کے پابند ہوں گے، بلکہ اگر عقد کے بعد اس طرح کی کسی قید پر رضامند ہوجائیں تو اس کی بھی پابندی کرنا واجب ہے، اسی طرح اگر کوئی ایک (شرکت عنان میں) اپنے شریک کو منع کردے کہ

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۲۱۳، الفروع ۲/ ۲۵۷، مطالب أولی النہی ۳/ ۴۹۹۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۶۱، فتح القدیر ۵/ ۶۔

(۳) رد المحتار ۳/ ۳۵۱، ۳۵۲۔

اس معین طریقہ پر فروخت نہ کرے، مثلاً ادھار فروخت کرنے سے منع کردے، یا نقد بیچنے سے منع کردے تو ایسا کرنا اس کے لئے ممنوع ہوگا، حتی کہ اگر خلاف ورزی کرجائے تو وہ اپنے شریک کے حصہ کا ضامن ہوگا، اسی وجہ سے ابن نجیم نے اس شخص کے بارے میں جو اپنے شریک کے منع کرنے کے بعد ادھار فروخت کرے فتوی دیا ہے کہ اس کی یہ بیع خود اس کے اپنے حصے میں نافذ اور اپنے شریک کے حصے میں اجازت پر موقوف ہوگی، یعنی اگر اس کی خبر نہ دے تو باطل ہوجائے گی، یعنی ہلاک ہونے کی صورت میں ضمان ہوگا[١]۔

نقد و ادھار فروخت کی طرح نقد و ادھار خریداری بھی ہے، کیونکہ وہ دونوں اس پہلو سے الگ الگ نہیں ہیں، اگرچہ دوسرے پہلو سے الگ الگ ہیں، کیوں کہ مفاوضہ میں خریداری (شریکین کی خاص ضروریات کے علاوہ میں) شرکت کے لئے ہوتی ہے، البتہ شرکت عنان میں ہمیشہ ایسا نہیں ہوگا، جیسا کہ آئے گا، ہاں فتاوی قاضی خان میں ہے: اگر مفاوضہ کا ایک شریک غلہ ادھار (یعنی ادھار قیمت کے ساتھ) خریدے تو ثمن دونوں پر ہوگا، اس کے برخلاف اگر شرکت عنان کا ایک شریک ایسا کرے تو ثمن خاص اسی پر ہوگا، اور اگر مفاوضہ کا ایک شریک اپنا غلہ عقد سلم کے طور پر فروخت کردے تو یہ اس کے شریک پر جائز عقد ہوگا۔

مالکیہ وحنابلہ، حنفیہ کی طرح کہتے ہیں کہ ہر شریک نقد و ادھار خرید وفروخت کرسکتا ہے، البتہ یہ حضرات مفاوضہ وعنان میں فرق نہیں کرتے[٢]۔ شافعیہ وبعض حنابلہ کی رائے ہے کہ ادھار بیچنا ناجائز ہے، اس لئے کہ اس میں غرر (دھوکہ) اور شرکت کے مال کو

(١) رد المحتار ٣/ ٣٥٤-٣٥٥-٣٥٧، بدائع الصنائع ٦/ ٦٨-٧١، المغنی ٥/ ١٢٩، بلغۃ السالک ٢/ ١٦٨، فتح القدیر ٥/ ٢٦، الفتاوی الہندیہ ٣/ ٣٢٣۔

(٢) حواشی تحفۃ ابن عاصم ٢/ ٢٠٩، بلغۃ السالک ٢/ ١٦٩، المغنی لابن قدامہ ٥/ ١٥٠۔

خطرے میں ڈالنا ہے، جب تک تمام شرکاء کی اجازت نہ ہو[١]۔ شافعیہ کے یہاں قوی تر احتمال یہ ہے کہ اگر اجازت مطلق ادھار کی ہو یا عموم کے صیغہ کے ساتھ مثلاً کہے: جیسے چاہو بیچو، تو اس کو متعارف میعاد پر محمول کیا جائے گا، نہ کہ غیر متعارف پر جیسے دس سال[٢]۔

٦٦ - پنجم: حنفیہ، مالکیہ اور بعض حنابلہ کی رائے ہے کہ ہر شریک کو اختیار ہے کہ خرید وفروخت اور دوسرے تصرفات کے لئے وکیل بنائے، مثلاً مشترک تجارت کی کسی ضرورت کے لئے کسی مزدور یا جانور یا گاڑی یا کاریگر یا جانوروں کے معالج کو اجرت پر رکھنا، اور جیسے شرکت کے مفادات میں خرچ کرنا۔

پھر بھی دوسرے شریک کے لئے جائز ہے کہ اپنے شریک کے مقرر کردہ وکیل کو جب چاہے معزول کردے، جیسے وکیل کے وکیل کا حال ہوتا ہے[٣]۔

شافعیہ واکثر حنابلہ کی رائے ہے کہ کسی شریک کو اپنے شریک کی اجازت کے بغیر وکیل مقرر کرنے کا حق نہیں، کیوں کہ وہ صرف اس کے تصرف پر راضی ہوا ہے، اور ان کا قاعدہ ہے: جو بغیر اجازت کے کام نہیں کرسکتا وہ بلا اجازت وکیل نہیں بنا سکتا[۴]۔

٦٧ - ششم: ہر شریک کے لئے جائز ہے کہ شرکت کا کام کرنے کے لئے اجرت پر آدمی رکھے، خواہ شرکت کے مال کی اصلاح کے لئے ہو (جیسے جانوروں کا علاج اور آلات کو بنانا) یا مال کی حفاظت ونگرانی کے لئے ہو یا اس میں تجارت کرنے کے لئے ہو یا اس کے علاوہ دوسرے کام کے لئے ہو، اور یہ اس کے شریک پر نافذ ہوگا، اس لئے

(١) مغنی المحتاج ٢/ ٢١٤-٢١٥، نہایۃ المحتاج ٥/ ٨، ٩۔

(٢) حواشی نہایۃ المحتاج ٥/ ٩۔

(٣) بدائع الصنائع ٦/ ٦٩، فتح القدیر ٥/ ٢٦، رد المحتار ٣/ ٣٥٥، المغنی لابن قدامہ ٥/ ١٢٩-١٣٢، الانصاف ٥/ ٤١٧، الخرشی علی خلیل ٤/ ٢٥٩۔

(۴) المہذب ١/ ٢٥٦، مغنی المحتاج ٢/ ٢٢٦، الانصاف ٥/ ٤١٧۔

کہ تاجروں کا معمول ہے کہ جو چیز بھی ان کی تجارت کے لئے سودمند ہوتی ہے اس کے لئے اجرت پر رکھتے ہیں[1]۔

۶۸ - ہفتم: جو شریک خود کو اجرت پر دے اس کی اجرت کس کی ہوگی؟ اس کی اجرت شرکت کے لئے ہوگی، بشرطیکہ خود کو خدمت کے لئے اجرت پر نہ دیا ہو کہ اس صورت میں خاص اسی کے لئے ہوگی، عنان میں خدمت ہی کی طرح خدمت کے ہم معنی چیزیں ہیں۔

جہاں تک شرکت مفاوضہ کا معاملہ ہے تو ''تاتارخانیہ'' کے حوالہ سے حنفیہ کی نقل صریح یہی ہے، چنانچہ اس میں ہے: ''اگر مفاوضہ کا ایک شریک خود کو کسی چیز کی حفاظت یا کسی کپڑے کی سلائی یا کسی بھی کام کے لئے اجرت پر دے تو وہ اجرت دونوں کے درمیان مشترک ہوگی، اسی طرح ہر وہ کمائی جو کوئی ایک کرے تو اجرت دونوں کے درمیان ہوگی، اور اگر خود کو خدمت کے لئے اجرت پر دے تو اجرت خاص طور پر اسی کو ملے گی[2]۔ یہ ''البدائع'' سے ماخوذ ہے، کاسانی نے خدمت کے استثناء کی یہ علت بیان کی ہے کہ شریک خدمت کے بارے میں محض اپنی ذات کے لئے کام قبول کرنے کا مالک ہے، اپنے شریک کے لئے نہیں، خدمت کے علاوہ میں اس کے خلاف ہے، لہذا اگر خدمت اپنے ذمہ لے اور اس کو انجام دے تو اس نے اپنے اوپر خاص طور سے لازم چیز کو انجام دے دیا، اس لئے اجرت بھی خاص طور پر اسی کو ملے گی، اور اگر وہ خدمت کے علاوہ کوئی کام قبول کرے اور اس کی ذمہ داری لے تو یہ کام قبول کرنا اور ذمہ داری لینا دونوں شریک پر ہوگا، اس لئے کہ یہ قابل شرکت ہے، لہذا اگر قبول کئے ہوئے کام کو تنہا ایک شریک انجام دے دے تو کام دونوں کی طرف سے ہوگا، اور جس نے کام کیا ہے وہ اپنے شریک کے حصہ کو بلا معاوضہ انجام دینے والا ہوگا، اور اجرت دونوں کے درمیان ہوگی[1]۔

مفاوضہ یا عنان کے شریک کو یہ حق نہیں کہ ان دونوں کے کسی تجارتی کام کے لئے خود کو اجرت پر دے، پھر اس کی اجرت تنہا لے لے، الا یہ کہ اس کو اس کی صریح اجازت مل جائے، اس لئے کہ وہ اپنے شریک کی صریح رضامندی کے بغیر شرکت کے تقاضے کو تبدیل نہیں کرسکتا، جیسا کہ کمال ابن الہمام وغیرہ نے لکھا ہے۔

مالکیہ وحنابلہ کے یہاں شریک، شرکت کے باہر اپنے کام کی اجرت خود لے سکتا ہے اگرچہ یہ شرکت کے عمل کی جنس سے ہو، (جیسے وہ مال لے کر خود شرکت کی تجارت کی نوع میں اس کے ذریعہ مضاربت کرنے لگے (مثلاً کپڑوں کی تجارت ہو)، یہاں زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ اگر وہ اس کی مشغولی میں شرکت کا کام نہ کرسکے تو اپنے شریک کی اجازت لینا ضروری ہے)، تاکہ یہ اجازت اس کے اس کام کی انجام دہی میں شریک کی طرف سے تبرع کے درجہ میں ہوجائے، ورنہ اس شریک کو حق ہوگا کہ وہ اپنے شریک سے اس کے کام کی اجرت مثل وصول کرے جو اس کی طرف سے کیا ہے[2]۔

۶۹ - ہشتم: حنفیہ، مالکیہ اور بعض حنابلہ کی رائے ہے کہ ہر شریک کو حق ہے کہ شرکت کا مال کسی اجنبی کو مضاربت کے لئے دے دے، اس لئے کہ مضاربت، شرکت سے کمزور ہے اور قوی ترضعیف کو اپنے تابع کرلیتا ہے، مضاربت ضعیف اس لئے ہے کہ اس میں خسارہ مالکِ مال کے ساتھ خاص ہوتا ہے جب کہ شرکت میں دونوں مالوں کے بقدر شریکین پر ہوتا ہے، اور فاسد مضاربت میں مضارب کے لئے نفع کا کوئی حصہ نہیں، لیکن شرکت فاسدہ میں نفع دونوں کے مالوں

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۶۰، ۷۰، مغنی المحتاج ۲/ ۲۱۴۔
(۲) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۳۱۰۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۷۵۔
(۲) الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۶۰، بلغۃ السالک ۲/ ۱۶۹، حواشی تحفۃ ابن عاصم ۲/ ۲۱۴، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۱۳۳۔

کے بقدر شریکین کے درمیان ہوتا ہے، پھر شرکت کا تقاضا ہے کہ اصل (سرمایہ) اور نفع دونوں میں شرکت ہو، اور مضاربت کا تقاضا ہے کہ نفع میں شرکت ہو، اصل مال میں نہیں (۱)۔

البتہ مالکیہ مضاربت کے جواز کے لئے مزید یہ قید لگاتے ہیں کہ مال میں وسعت ہو، شافعیہ وحنابلہ جو ایک شریک کے لئے اپنے شریک کی اجازت کے بغیر تجارت کے لئے وکیل بنانے یا اجرت پر رکھنے کو جائز قرار نہیں دیتے ہیں ان کی رائے ہے کہ کسی اجنبی کو شرکت کا مال مضاربت کے طور پر دینا ممنوع ہے۔

۷۰- نہم: حنفیہ کی رائے ہے کہ ہر شریک کو حق ہے کہ شرکت کے مال کو بطور ودیعت رکھے، کیوں کہ اس کے لئے جائز ہے کہ اس کو کسی دربان کی نگرانی میں چھوڑے، جس کو اس نے اس کی حفاظت کے لئے اجرت پر رکھا ہو تو بلا اجرت اس کے لئے ودیعت رکھنا بدرجہ اولی جائز ہوگا، علاوہ ازیں ودیعت رکھنا تجارت کے مفاد میں ہے، کیونکہ اس کے ذریعہ چوری اور راستہ وغیرہ کے خطرات سے بچا جا سکتا ہے (۲)۔

غیر حنفیہ شریک کے لئے جائز نہیں سمجھتے کہ وہ ودیعت رکھے، الا یہ کہ واقعی ودیعت رکھنے کی ضرورت ہو، کیوں کہ مال ودیعت رکھنے سے کبھی ضائع ہو جاتا ہے، حتی کہ اگر وہ بلا ضرورت ودیعت رکھے اور مال ضائع ہو جائے تو اس کا ضامن ہوگا (۳)۔

۷۱- دہم: امام ابوحنیفہ، امام محمد اور حنابلہ کی رائے ہے کہ ہر شریک کو حق ہے کہ اگر راستہ مامون ہو تو شریک کی اجازت کے بغیر شرکت کا مال لے کر سفر کرے، اس لئے کہ فرض یہ کیا گیا ہے کہ شرکت مطلق ہے، اور کسی جگہ کی قید نہیں ہے، لہذا ہر شریک کے لئے شرکت کے ضمن میں صادر ہونے والے تصرف کی اجازت بھی اسی طرح مطلق ہوگی، کیوں کہ مطلق کو اس کے اطلاق سے دلیل کے بغیر نہیں نکالا جاتا، اور یہاں کوئی دلیل نہیں ہے، اس کے بعد سفر کا قریب المسافت یا بعید المسافت ہونا، اور اٹھانے میں مال کا ہلکا یا بھاری ہونا برابر ہے، تاہم ان دونوں امور میں کچھ اختلاف ہے (۱)۔

شافعیہ اور امام ابو یوسف کی رائے ہے کہ شریک کو حق نہیں کہ شرکت کا مال لے کر صریح یا عرفی اجازت یا ضرورت ومجبوری کے بغیر سفر کرے، اجازت عرفی کی ایک صورت یہ ہے کہ شرکت کسی کشتی پر سواری کی حالت میں ہو، پھر سفر منزل مقصود کے لئے جاری رہے، اور ضرورت ومجبوری کی صورت یہ ہے کہ کسی حادثہ کے سبب یا زبردست دشمن کی پیش قدمی سے بھاگتے ہوئے شہر والے اس کو خالی کردیں، لہذا اگر شریک خلاف ورزی کرتے ہوئے بلا اجازت سفر کرے تو مال کے ضائع ہونے پر اس پر اپنے شریک کے حصہ کا ضمان واجب ہوگا، البتہ اگر وہ کوئی چیز فروخت کردے تو اس کی بیع نافذ ہوگی، اس میں اور ضمان کے ثبوت کے درمیان کوئی منافات نہیں (۲)۔ شرکت عنان میں مالکیہ کا یہی کہنا ہے، البتہ مفاوضہ کے شریک پر مصلحت کی رعایت کے علاوہ کوئی پابندی نہیں (۳)۔

۷۲- یازدہم: حنفیہ کی رائے ہے کہ ہر شریک کو حق ہے کہ فروخت شدہ شرکت کے مال میں اقالہ کرے، خواہ وہی فروخت کرنے والا ہو یا اس کا شریک، اس لئے کہ "اقالہ" معنوی لحاظ سے خریداری ہے، اور وہ اپنی یا اپنے شریک کی فروخت کردہ چیز کے خریدنے کا اختیار رکھتا ہے (۴)۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۶۹، العنایہ علی الہدایہ مع فتح القدیر ۵/ ۲۵، بلغۃ السالک ۲/ ۱۶۸، الإنصاف ۵/ ۴۱۴۔
(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۶۸، ۶۹، فتح القدیر ۵/ ۲۵، رد المحتار ۳/ ۳۵۵۔
(۳) بلغۃ السالک ۲/ ۱۶۸، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۱۳۲۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۷۱، مطالب أولی النہی ۳/ ۵۰۴۔
(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۲۱۵۔
(۳) الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۷۴۔
(۴) بدائع الصنائع ۶/ ۷۱۔

یہی مالکیہ کا مذہب، اور حنابلہ کے یہاں معتمد ہے (اگرچہ اقالہ کو فسخ ماننے کی بنیاد پر جو ایک احتمال ہے) یہ عیب کی وجہ سے رد کرنے پر قیاس کیا گیا ہے، البتہ انہوں نے اس میں مصلحت کی قید لگائی ہے، جیسا کہ اگر ثمن کی ادائیگی سے خریدار کی عاجزی کا اندیشہ ہو یا شرکت پر غبن (دھوکہ) ہونا ظاہر ہو جائے[(۱)]۔

۷۳ - دوازدہم: کسی شریک کو اختیار نہیں کہ شرکت کے مال کو تلف کرے یا اس کو تبرع کے طور پر دے، اس لئے کہ شرکت کا مقصود نفع حاصل کرنا ہے، لہذا جب تک دوسرے شریک کی طرف سے صریح اجازت نہ ہو کوئی شریک شرکت کے مال سے تھوڑا یا زیادہ ہبہ نہیں کر سکتا یا قرض نہیں دے سکتا[(۲)]۔ کیوں کہ ہبہ خالص تبرع ہے، اور قرض دینا ابتداء تبرع ہے، کیوں کہ یہ فی الحال کسی عوض کو فوری طور پر وصول کئے بغیر مال دینا ہے، لہذا اگر وہ ایسا کرے تو صریح اجازت کے بغیر اس کے شریک کے حق میں یہ فعل جائز نہیں ہوگا، صرف اس کے اپنے حصہ میں نافذ ہوگا۔

۷۴ - البتہ متاخرین نے ہبہ کے ممنوع ہونے سے بعض امور کو مستثنی کیا ہے، کیوں کہ گوشت، روٹی، میوہ اور اس طرح کی چیز جس کو لوگ ایک دوسرے کو ہدیہ دیتے ہیں اور اس میں درگزر سے کام لیتے ہیں ان کے ہبہ کو انہوں نے جائز قرار دیا ہے، ''فتاوی ہندیہ'' میں ہے: وہ مفاوضہ کے مال سے ہدیہ دے سکتا ہے، دعوت کر سکتا ہے، اس کی کوئی مقدار مقرر نہیں، صحیح یہ ہے کہ اس میں عرف کو دیکھا جائے گا، یعنی جس کو تاجر فضول خرچی شمار نہیں کرتے[(۳)]۔

نیز انہوں نے فروخت کرنے والے شریک کے فروخت کردہ چیز کے ثمن کو ہبہ کرنے یا خریدار کو اس سے اس کی طرف سے بری کرنے کے درمیان اور دوسرے شریک کے ہبہ کرنے یا بری کرنے کے درمیان فرق نہ کرنے میں امام ابو یوسف کے طریقہ کو اختیار نہیں کیا ہے، اور امام ابو یوسف کے برخلاف ان کی یہ رائے ہے کہ فروخت کرنے والا شریک اگر خریدار کو اپنی فروخت کردہ چیز کا ثمن ہبہ کر دے یا اس کو اس سے بری کر دے تو دوسرے شریک پر نافذ ہوگا اور اس کا شریک اس سے اپنے حصہ کو واپس لے گا، جیسے بیع کا وکیل اگر ایسا کرے تو نافذ ہوگا، اور اس سے اس کا مؤکل واپس لے گا[(۱)]۔

۷۵ - مالکیہ کے یہاں بھی یہی حکم ہے، البتہ انہوں نے اجازت والے بری کرنے میں یہ قید لگائی ہے کہ وہ کچھ ثمن کو کم کرنا ہو، اس کے بعد وہ اس کو مطلق رکھتے ہیں، لہذا یہ عقد کرنے والے کی طرف سے ہو یا دوسرے شریک کی طرف سے برابر ہے، اسی طرح انہوں نے شریک کے لئے جائز تبرعات کا علی العموم ضابطہ یہ لکھا ہے کہ وہ عرف سے ثابت ہو، شرکت کی مالی حیثیت کے ساتھ مناسبت رکھے، یہ عام ضابطہ ہے جو تمام ہدیوں، دعوتوں اور عاریتوں کو شامل ہے، اگر لوگوں میں اس کا معمول، شرکت (کمپنی) کے ساتھ معاملہ کرنے میں ان کو ترغیب دینے کے لئے ہو، حنابلہ کے یہاں قریب قریب یہی ہے، البتہ ان کے یہاں اس باب میں توسع کم اور شرکت کے فائدہ کی رعایت کی پابندی زیادہ ہے[(۲)]۔

۷۶ - سیزدہم: کوئی شریک دوسرے کے مال کی زکاۃ اس کی اجازت کے بغیر نہیں دے سکتا، اس لئے کہ دونوں میں عقد، تجارت کے لئے ہوا ہے اور زکاۃ، تجارت نہیں ہے، پھر زکاۃ، مالک مال کی اجازت کے بغیر اپنی جگہ ادا نہ ہوگی، اس لئے کہ نیت کے بغیر زکاۃ درست

---

(۱) الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۵۹، مطالب أولی النہی ۳/ ۵۰۳۔

(۲) ردالمحتار ۳/ ۳۵۶۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۳۱۲۔

(۱) فتح القدیر ۵/ ۲۷، ردالمحتار ۳/ ۳۵۵-۳۵۶۔

(۲) الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۵۹-۲۶۰، بلغۃ السالک ۲/ ۱۶۸-۱۶۹، مطالب اولی النہی ۳/ ۵۹۵۔

نہیں، لہذا یہ تبرعات کے ساتھ لاحق ہوجائے گی، اور وہ اپنے شریک کے مال میں تبرع کرنے کا مالک نہیں، اور اگر اس کا شریک اس کو اس کی اجازت دے دے تو ٹھیک ہے [۱]۔

۷۷- چہاردہم: کوئی شریک شرکت کے مال کو اپنے شریک کی اجازت کے بغیر اپنے خصوصی مال کے ساتھ مخلوط نہیں کرسکتا۔ اس لئے کہ مخلوط کرنے کے بعد حقوق واجب ہوتے ہیں، اور تصرف کی آزادی پر پابندیاں آجاتی ہیں، لہذا کسی شریک کو اس کا اختیار نہیں دیا جائے گا، تاکہ وہ ان حدود سے آگے نہ بڑھ جائے جن سے مال کا مالک راضی ہوا ہے، حنفیہ اور حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے [۲]۔

۷۸- تنبیہ: شریک کی طرف سے عمومی اجازت (مثلاً اپنے شریک سے وہ کہہ دے: جیسے چاہے تصرف کرو) تجارتی قبیل کی ہر ہر چیز میں مثلاً رہن دینا، رہن لینا، سفر کرنا، خصوصی مال کے ساتھ مخلوط کرنا اور اجنبی کے ساتھ شرکت مال میں خصوصی اجازت سے بے نیاز کردیتی ہے، لہذا جو فقہاء ان میں سے کسی تصرف کو اجازت کے بغیر ممنوع قرار دیتے ہیں، ان کے نزدیک بھی عمومی اجازت اس تصرف کے لئے کافی ہوگی۔

لیکن یہ عمومی اجازت ہبہ، قرض اور ہر ایسی چیز کے لئے جو مال کا اتلاف یا بلاعوض اس کی تملیک شمار کی جاتی ہے کافی نہیں ہے، بلکہ شرکت میں نافذ ہونے کے لئے اس نوعیت کے تصرفات میں صریح اجازت ضروری ہے، اس کی صراحت حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے کی ہے [۳]۔

(۱) ردالمحتار ۳/ ۳۶۲۔

(۲) البدائع ۶/ ۶۹، مطالب أولی النہی ۳/ ۵۰۶-۵۰۸۔

(۳) ردالمحتار ۳/ ۳۵۶، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۰، مطالب أولی النہی ۳/ ۵۰۸، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۱۳۲۔

شرکت مفاوضہ کے خصوصی احکام:

۷۹- ان احکام کا خلاصہ یہ ہے کہ شرکت مفاوضہ کے شریکین تجارت کے احکام اور اس کے متعلقات میں ایک شخص کے حکم میں ہیں، اگرچہ حقیقتاً دو افراد ہیں [۱]۔ اس کا راز یہ ہے کہ شرکت مفاوضہ کے ضمن میں وکالت اور کفالت ہوتی ہے، کیوں کہ اس میں ہر شریک دوسرے کی طرف سے اس کے واجب (حقوق) میں وکیل اور اس پر واجب (حقوق) میں اس کی طرف سے کفیل ہوتا ہے [۲]۔ اس عمومی ضابطہ کی مختلف فروعات ونتائج ہیں:

۸۰- اول: دونوں میں سے کوئی اپنی اور اپنے گھر والوں کی بنیادی ضروریات کے علاوہ جو چیز بھی خریدے گا وہ شرکت کے لئے ہوگی، رہا یہ کہ اس کی خریدی ہوئی ہر چیز شرکت کے لئے ہوگی تو اس لئے کہ شرکت مفاوضہ کا تقاضا ان تمام چیزوں میں شریکین کا برابر ہونا ہے، جن میں باہمی شرکت اور تجارت ہوسکتی ہو، اس کی ایک مثال اجارہ ہے، کیونکہ وہ منفعت کی خریداری ہے، لہذا جس چیز کو کوئی ایک اجرت پر لے گا وہ شرکت کی ہوگی، حنفیہ نے اس کی صراحت کی ہے [۳]۔

اور بنیادی ضروریات کو مستثنی کرنا اس لئے ہے کہ عرف ان کے استثناء کا متقاضی ہے، کیوں کہ یہ معلوم ہے کہ یہ ذمہ داری ہے جو ہر شریک کے کندھے پر خاص اس کی ذات اور اس کے اہل وعیال کے تعلق سے آتی ہے، اس کا شریک اس میں کوئی تاوان نہیں اٹھاتا، اور جو چیز عرفاً مشروط ہو وہ صریح عبارت میں مشروط کئے جانے کی طرح ہے، لہذا یہ بنیادی ضروریات اپنے خرید نے والے کے ساتھ خاص ہوں گی، اگرچہ اس قرینہ سے قطع نظر وہ عقد شرکت مفاوضہ میں

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۷۳۔

(۲) ردالمحتار ۳/ ۳۴۷۔

(۳) فتح القدیر ۵/ ۹، ردالمحتار ۳/ ۳۴۸-۳۴۹، بدائع الصنائع ۶/ ۷۳-۷۴۔

شامل ہے، کیوں کہ یہ اس نوعیت کی ہیں جن کی تجارت ہوتی ہے، اور قابل شرکت ہیں، اور بنیادی ضروریات میں سے رہائش کے لئے کرایہ پر لیا گیا گھر اور سواری یا بار برداری کے لئے کرایہ پر لی ہوئی گاڑی یا کشتی یا ہوائی جہاز یا جانور ہیں (اگر چہ یہ قابل شرکت ہیں، کیونکہ منافع کی خریداری قابل شرکت ہے) اور خصوصی مصلحت میں سے ہو، مثلاً: حج کرنا اور کام سے دور رہ کر چھٹیوں کے اوقات گزارنا اور خصوصی سامانوں کو لادنا ہے، ایک اور فرق یہ ہے کہ بنیادی ضروریات کا خریدار ان کے سارے ثمن کو برداشت کرتا ہے، کیوں کہ یہ اسی کے ساتھ خاص ہوتی ہیں، اسی وجہ سے اگر وہ ان کا ثمن شرکت کے مال سے ادا کردے تو اس کا شریک اس ثمن میں اپنے حصہ کے بقدر اس سے واپس لینے کا مستحق ہوگا۔

۸۱ - متاخرین مالکیہ کی رائے ہے کہ مفاوضہ کے شریک کا خصوصی ذاتی خرچ (کھانے پینے، لباس اور سفر کے لئے) بالکل شمار نہ ہوگا، اور اگر وہ اس کو شرکت کے مال سے خرچ کرے گا تو ان کے حساب میں داخل نہ ہوگا، خواہ دونوں شریک کے حصے، ان کے خرچے اور ان دونوں کے شہروں کا نرخ (اگر دونوں کے شہر الگ الگ ہوں) یکساں ہو یا نہ ہو، پھر انہوں نے اس کی توجیہ یہ کی ہے کہ عموماً معمولی خرچ ہوتے ہیں یا تجارت میں داخل ہوتے ہیں (۱)۔

البتہ شریک کے گھر والوں کے خرچ کا حساب کالعدم کرنے کے لئے شرط یہ ہے کہ دونوں شریک کا گھرانہ، افراد کی تعداد اور معاشرتی معیار میں قریب قریب ہو، ورنہ یہ خرچ حساب میں داخل ہوگا، لہذا جو بھی شرکت کے مال سے اپنے حصہ کے تناسب سے زیادہ لے گا دوسرا شریک اس کے خرچ میں اپنے حصہ کو اس سے واپس لے گا (۲)۔ مفاوضہ کے شریک کو مالکیہ کے نزدیک اپنے لئے اور اپنے گھر والوں کے لئے مناسب کھانا پینا اور کپڑے کی خریداری کے دعوے میں سچا مانا جائے گا، نہ کہ بقیہ سامان تجارت اور جائیداد کی خریداری میں (۱)۔

(۱) الخرشی علی خلیل مع حواشی ۴/ ۲۶۴۔

(۲) الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۶۴، بلغۃ السالک ۲/ ۱۷۰-۱۷۱۔

(۱) بلغۃ السالک ۲/ ۱۷۱۔

مفاوضہ کے شریک کا دوسرے شریک پر واجب دین کا اقرار:

۸۲ - دوم: مفاوضہ میں کسی ایک شریک پر تجارت یا اس کے قائم مقام چیز کا جو دین لازم ہوگا وہ دوسرے شریک پر بھی لازم ہوگا، اس کی طرف سے دین کا اقرار کافی ہوگا، اس کی وجہ سے اقرار کرنے والے پر اپنے اقرار کے تقاضے سے دین لازم ہوجائے گا، پھر اس کے شریک پر اس کی کفالت کے تقاضے سے دین لازم ہوجائے گا، یہ حنفیہ کے نزدیک ہے (۲)۔

۸۳ - مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ یہ شرکت کے قیام کے دوران، دین کے اقرار کے ساتھ خاص ہے، اور عین (جیسے ودیعت اور رہن) کے اقرار میں یا شرکت کے ختم ہونے کے بعد دین کے اقرار میں اقرار کرنے والے پر عین یا دین میں سے صرف اس کے حصہ کے بقدر لازم آئے گا، پھر وہ اپنے شریک کے حصہ کے بارے میں محض گواہ ہوگا، اور جس کے لئے اقرار کیا گیا ہے اس کو حق ہوگا کہ اس گواہ کے ساتھ قسم کھائے، اور شریک کے حصہ کا بھی مستحق ہوجائے (۳)۔

حنابلہ کے یہاں شرکت عنان میں ایک قول یہ ہے کہ جب تک شرکت قائم رہے شریک کی طرف سے شرکت پر دین یا عین کا اقرار کرنا قابل قبول ہوگا، بعض حنابلہ نے اسی کو اختیار کیا ہے، لہذا شرکت

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۷۲، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۳۰۹، رد المحتار ۳/ ۳۴۹، مجمع الأنہر ۲/ ۱۸۸۔

(۳) الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۶۳۔

مفاوضہ میں یہ اقرار بدرجہ اولی قابل قبول ہوگا(۱)۔

۸۴- سوم: اس عقد کے حقوق جس کو شرکت کے مال میں کوئی ایک شریک انجام دے، ان دونوں کے تعلق سے یکساں ہوں گے، مفاوضہ کے قائلین کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے(۲)۔

اس کی مثال: عیب کے سبب رد کرنا(۳)۔ استحقاق کے وقت ثمن واپس لینا، مبیع یا ثمن کے سپرد کرنے کا مطالبہ کرنا، ان دونوں پر قبضہ کرنا اوران پر قبضہ دلانا ہے، خواہ یہ ساری چیزیں ان دونوں کے حق میں ہوں یا ان دونوں کے خلاف ہوں، لہذا اگر کوئی شریک شرکت کے لئے کوئی چیز خریدے اوران میں سے کسی حق کو اس کا سبب قائم ہونے کی وجہ سے استعمال کرنا چاہے تو یہ اسی پر منحصر نہ ہوگا، بلکہ اس کے شریک کو اس کے استعمال کرنے کا حق ہوگا، اسی طرح جو خریداری کے حکم میں ہے(۴)۔

جو شخص شرکت کا کوئی سامان خریدے پھر اس میں عیب پائے تو اسے حق ہے کہ شریکین میں سے جس کو چاہے وہ سامان واپس کردے، اوراگر خریدار کے پاس آنے پر کوئی دوسرا اس کا مستحق نکل آئے (مثلاً معلوم ہوجائے کہ وہ غصب کا یا چوری کا ہے) تو اسے حق ہوگا کہ اپنے ادا کردہ ثمن کا مطالبہ شریکین میں سے جس سے چاہے کرے، اگرچہ اس شریک نے خود بیع نہ کی ہو یا ثمن پر قبضہ نہ کیا ہو، اسی طرح ابتداء معاملہ میں اسے حق ہے کہ دونوں میں سے جس سے چاہے سامان کے سپرد کرنے کا مطالبہ کرے، اگرچہ اس شریک نے وہ سامان خود فروخت نہ کیا ہو، اور شریکین میں سے ہر ایک ثمن پر قبضہ کرسکتا ہے، اور مطلوبہ سپردگی کرسکتا ہے، یا ایک ثمن پر قبضہ کرے اور دوسرا سپرد کرے یا اس کے برعکس، اور اگر کوئی شریک اپنی کوئی ذاتی چیز فروخت کرے یا اس کو اجرت پر دے تو عقد کے حقوق اسی کے ساتھ خاص ہوں گے، لہذا اس سے خریدنے والے کو حق نہیں کہ مثلاً اس کے شریک سے مبیع سپرد کرنے کا مطالبہ کرے، اور نہ اس شریک کو حق ہے کہ خریدار سے ثمن کا مطالبہ کرے(۱)۔

۸۵- چہارم: مفاوضہ کے شریک کا تصرف خود اس پر اور اس کے شریک پر ہر اس چیز میں نافذ ہوگا جس کا فائدہ شرکت کے مال کو پہنچے، خواہ تجارتی امور اور اس کے متعلقات ہوں یا کچھ اور۔

یہ حکم ان لوگوں کے درمیان متفق علیہ ہے جو مفاوضہ کے قائل ہیں، یعنی حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ۔ مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ ہر خلاف مصلحت تصرف جسے ایک شریک اپنے شریک کی سابقہ اجازت کے بغیر انجام دے شرکت میں اس کا نفاذ اس شریک کی آئندہ اجازت پر موقوف ہوگا، اب اگر وہ اجازت نہ دے تو تنہا تصرف کرنے والے پر نافذ ہوگا، اور وہ اپنے شریک کے حصہ کا ضامن ہوگا، مثلاً وہ یا اس کا شریک کوئی سودا کرے جس میں پچاس فیصد نفع کا اندازہ ہو، ایک شریک وہ مال کسی اجنبی شخص کے ہاتھ بیع تولیہ (جس میں خریدی گئی قیمت پر فروختگی ہوتی ہے) کے طور پر فروخت کردے تو اس کا شریک اگر اس کی اجازت نہ دے (اور شرکت بالنصف ہو) تو وہ اس سے پچیس فیصد واپس لے گا، اس لئے کہ چشم پوشی تبرع کی طرح ہے، الا یہ کہ اس چشم پوشی کا محرک کسی ایسے گاہک کی دل جوئی ہو جو شرکت کے مفادات کے لئے انتہائی اہمیت

(۱) الفروع ۲/ ۲۶۷۔
(۲) الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۶۱-۲۶۲۔
(۳) حواشی تحفۃ ابن عاصم ۲/ ۲۰۹، مطالب أولی النہی ۳/ ۵۵۳، بلغۃ السالک ۲/ ۱۶۸۔
(۴) فتح القدیر ۵/ ۲۶۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۳۱۰۔

رکھتا ہو[۱]۔

۸۶-پنجم: مفاوضہ کے شریک کا کسی ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کرنا جس کی شہادت اس کے حق میں رد ہوتی ہے، حنفیہ کے نزدیک شرکت پر صحیح و نافذ ہوگی، اور یہاں چشم پوشی کی تہمت کا کوئی اثر نہ ہوگا، اس لئے کہ مفاوضہ کے دونوں شریک شخص واحد کی طرح ہیں، شرکت عنان کے شریکین اس کے برخلاف ہیں، کیوں کہ شرکت عنان میں زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کی طرف سے وکیل ہے، اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک مقامات تہمت وکالتوں سے مستثنی ہیں، الا یہ کہ وکیل سے کہا جائے: جس کے ساتھ چاہے معاملہ کرو، تو مثل قیمت کے ساتھ معاملہ کرنا درست ہوگا، صاحبین کے نزدیک جس معاملہ کی اس کو خبر نہ ہو اس کو صحیح کرنے کے لئے بہرحال مثل قیمت کو واجب کرنا کافی ہے[۲]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ مفاوضہ کے شریک کا تصرف اگر شرکت کی مصلحت کے حدود میں ہو تو اس کے شریک کی اجازت کے بغیر نافذ ہوگا، لہذا ان کے نزدیک جب تک چشم پوشی عملاً ثابت نہ ہو کوئی مضائقہ نہیں کہ چشم پوشی کی تہمت کی جگہ میں فروخت کرے[۳]۔

مفاوضہ کے شریک کا کسی تیسرے شخص کے ساتھ شرکت کرنا:

۸۷- مفاوضہ کا شریک شرکت عنان کرسکتا ہے، اور یہ اس کے شریک پر نافذ ہوگا، وہ پسند کرے یا ناپسند، اس لئے کہ شرکت عنان، شرکت مفاوضہ سے کم درجہ کی ہے، لہذا اس کے ضمن میں اس کے صحیح ہونے میں کوئی رکاوٹ نہیں ہوگی اور اس کے تابع ہوکر ہوگی، جیسا کہ مطلق شرکت کے تابع ہوکر مضاربت درست ہے، یعنی ایک شریک شرکت کے مال میں کسی تیسرے کے ساتھ مضاربت کرلے، یہ صاحبین کا مذہب ہے۔

اس توجیہ کا تقاضا ہے کہ شرکت مفاوضہ، شرکت مفاوضہ کے تابع ہوکر درست نہ ہو، یعنی مفاوضہ کے ایک شریک کے لئے یہ درست نہ ہو کہ (اپنے شریک کی اجازت کے بغیر) کسی تیسرے کے ساتھ مفاوضہ کرلے، اس لئے کہ کوئی چیز ہم مثل کو اپنے تابع نہیں کرسکتی۔ اسی کو امام ابویوسفؒ نے اختیار کیا ہے[۱]۔ متاخرین نے اسی کو معتمد کہا ہے، البتہ انہوں نے شرکت مفاوضہ کے شریک کی طرف سے مفاوضہ کے صحیح نہ ہونے کی تشریح میں کہا کہ وہ عنان ہوجائے گی، اور اس نئی شرکت مفاوضہ کرنے والے کو (اگرچہ ایسے شخص کے ساتھ ہو جس کے لئے اس کی گواہی مردود ہے) جو خصوصی نفع ملا ہے وہ اس کے اور اس کے شریک اول کے درمیان تقسیم ہوگا[۲]۔

امام محمد بن الحسن شریک مفاوضہ کے مفاوضہ کرنے میں کوئی مانع نہیں سمجھتے، جب کہ امام ابوحنیفہ نے (حسن کی روایت میں) شریک مفاوضہ کے لئے مفاوضہ کرنے یا شرکت عنان میں شریک ہونے کی اجازت نہیں دی ہے، کیوں کہ دونوں میں اس عقد کے تقاضے کو بدلنا ہے جس کے ذریعہ پہلی شرکت ہوئی ہے، اس لئے کہ وہ نئے شریک کے لئے شرکت کے مال میں حق ثابت کرتا ہے جو پہلے نہ تھا، اور یہ تمام شرکاء کی رضامندی کے بغیر ناجائز ہے[۳]۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۷۲-۷۳، ردالمحتار ۳/ ۳۵۶، الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۷۴، الخرشی علی خلیل مع حواشی ۴/ ۲۵۹۔
(۲) ردالمحتار ۳/ ۳۵۶، مجمع الأنہر ۲/ ۲۲۵، الأتاسی علی المجلہ ۴/ ۲۹۷۔
(۳) الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۷۴۔

(۱) فتح القدیر ۵/ ۲۶، بدائع الصنائع ۶/ ۷۴۔
(۲) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۳۱۳، ردالمحتار ۳/ ۳۵۶۔
(۳) بدائع الصنائع ۶/ ۷۴، فتح القدیر ۵/ ۲۷۔

حنابلہ کا ظاہر کلام امام ابوحنیفہ کے موافق ہے[۱]۔ جب کہ مالکیہ نے شریک مفاوضہ کو حق دیا ہے کہ مفاوضہ کرے یا کوئی اورشرکت کا عقد کرے، لیکن یہ شرکت کے بعض مال میں ہوگا، سارے میں نہیں، اور یہ بعض بھی معین ہونا ضروری ہے، شیوع (غیر معین) کے طور پر نہ ہو، مثلاً وہ شرکت کے مال سے سو دینار الگ کرلے، اور اجنبی آدمی بھی اسی کے مثل سو دینار لائے، اور وہ دونوں پورے دوسو دیناروں میں تجارت کرنے لگیں، اور پہلی شرکت کے بقیہ مال کے ساتھ اس اجنبی کا کوئی واسطہ نہ ہو[۲]۔

شرکت عنان کے خصوصی احکام:

۸۸- اول: ایک شریک جو بھی چیز خریدے سب شرکت کی نہ ہوگی، اس لئے کہ جس شریک کے ہاتھ میں شرکت کا مال بالکل نہیں وہ شرکت کے لئے اپنے شریک کی اجازت کے بغیر کوئی چیز نہیں خرید سکتا، بلکہ اس صورت میں وہ جو چیز خریدے گا اس کی ذاتی ہوگی، یا شرکت سے باہر جائز طریقے پر جس کے لئے وہ خریدے گا اس کی ہوگی، یہ شرکت کے لئے ہوا ایسا ممکن نہیں، کیوں کہ یہ ایک طرح سے دین حاصل کرنا ہے، اور شریک عنان کا دین حاصل کرنا اپنے شریک کی اجازت کے بغیر ناجائز ہے، کیوں کہ اس میں سرمایہ کی متفق علیہ مقدار سے آگے بڑھنا ہے[۳]۔

اسی طرح وہ شریک جس کے ہاتھ میں شرکت کا سارا مال سامان تجارت کی شکل میں ہو (نقد نہ ہو)، یا اس کے ساتھ نقد بھی ہو، لیکن وہ ثمن کی ادائیگی کے لئے ناکافی ہو، نقد (یعنی اثمان) کے

(۱) مطالب أولی النہی ۳/ ۵۰۶۔

(۲) الخرشی علی خلیل مع حواشی ۴/ ۲۵۹۔

(۳) بدائع الصنائع ۶/ ۶۸، ۷۲، رد المحتار ۳/ ۳۵۵۔

عوض اس کی خریداری کا معاملہ شرکت کے لئے نافذ نہ ہوگا، نیز جو شریک اس قسم کی چیز کے علاوہ جس میں شرکت کی تجارت اس کے عقد کے تقاضے سے منحصر ہے کوئی دوسری قسم کی چیز شرکت کے لئے خریدے، اس کی خریدی ہوئی کوئی چیز شرکت کے لئے نہ ہوگی، مثلاً کوئی چاول خریدے، حالانکہ شرکت کی تجارت محض روئی میں ہو یا اس کے برعکس ہو[۱]۔

ان سب کا مطلب یہ ہے کہ شریک عنان[۲] جو چیز بھی اپنے شریک کی خصوصی اجازت کے بغیر خریدے گا وہ تین شرائط کے بغیر شرکت کے لئے نہیں ہوگی[۳]۔

۱- اس کے ہاتھ میں شرکت کا اتنا مال ہو جو اس کی خریدی ہوئی چیز کے ثمن کی ادائیگی کے لئے کافی ہو۔

۲- یہ چیز جو اس کے ہاتھ میں ہے نقد ہو، سامان تجارت نہ ہو، بشرطیکہ نقود کے عوض خریدے۔

۳- اس کی خریدی ہوئی چیز شرکت کی تجارت کی جنس سے ہو، ماسبق سے ایک چوتھی شرط یہ سمجھی جاتی ہے۔

۴- اس کے شریک نے اسے صریح اجازت نہ دی ہو کہ وہ سامان خاص اسی کا ہوگا۔

اگر یہ چاروں شرائط موجود ہوں تو خریداری شرکت کے لئے ہوگی، اگرچہ شریک دعوی کرے کہ اس نے اس چیز کو محض اپنے لئے

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۶۸، رد المحتار ۳/ ۳۵۳، ۳۶۲۔

(۲) الفتاوی الہندیہ میں حنفیہ کی نقل کردہ بعض عبارتوں میں (اور وہ متناقض امور نقل کردیتے ہیں اور تنبیہ بھی نہیں کرتے ہیں) اس تخصیص کے خلاف ہے، جو ناقابل اعتماد ہے (۲/ ۳۱۱)، چنانچہ الفتاوی الخانیہ میں صراحت ہے کہ یہاں مفاوضہ وعنان الگ الگ ہیں، رد المحتار ۳/ ۳۵۵۔

(۳) بظاہر یہ ہے کہ جو شرکت کے لئے نہ ہوگی، صرف وہ ہے جو اس کے ہاتھ میں شرکت کے نقدی مال سے زائد ہو، لیکن باقی حصہ شرکت کا ہوگا، ابن عابدین نے اسی کے مثل کو مضاربت میں ظاہر قرار دیا ہے، رد المحتار ۴/ ۵۰۷۔

خریدا ہے، حتی کہ خریداری کے وقت اس کا گواہ بھی بنادے، کیوں کہ وہ خودکوشریک کے علم کے بغیر وکالت سے علاحدہ نہیں کرسکتا، یہ حنفیہ کا مذہب ہے (۱)۔

۸۹- دوسرے مذاہب میں اس طرح کی شرائط نہیں ملتیں، البتہ حنابلہ کا ایک قول یہاں اور شرکت وجوہ میں ہے، جس کی رو سے شریک کا اپنے لئے خریداری کا دعوی رد کردیا جائے گا، لیکن انہوں نے ان دونوں جگہوں پر اس کی قسم کے ساتھ اس کی تصدیق کو معتمد قرار دیا ہے (۲)، اور عنان میں شافعیہ نے اس کی صراحت کی ہے (۳)۔ اورانہوں نے اس کی توجیہ یہ کی ہے کہ وہ امین ہے، اور ایسی چیز کا دعوی کرتا ہے جوممکن ہے اور اس کا علم اسی کی طرف سے ہوسکتا ہے، اور اگر خریداری کے وقت اپنی نیت کی صراحت کردینا اور اس پر گواہ بنالینا ممکن نہ ہوتو بلاقسم اس کی تصدیق کی جائے گی، بلکہ شافعیہ کی عبارت ہے کہ اپنے لئے خریداری کے دعوے میں اس کی تصدیق کی جائے گی، اگرچہ اس کو نفع مل رہا ہو، اور شرکت کے لئے خریداری کے دعوے میں اس کی تصدیق کی جائے گی، اگرچہ اس میں خسارہ ہو، البتہ ان کے نزدیک شرکت کے لئے خریداری کے دعوے میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی، اگر وہ صرف اپنا حصہ عیب کی وجہ سے لوٹانا چاہے، اس لئے کہ بظاہر اس نے اپنے لئے خریدا ہے، لہذا اس کو فروخت کرنے والے کے حق میں معاملہ کو الگ الگ کرنے کا موقع نہیں دیا جائے گا، ہاں اگر فروخت کرنے والا شرکت کے لئے خریداری کے دعوے میں اس کی تصدیق کرے تو شافعیہ کے نزدیک اس کے لئے معاملہ کو الگ الگ کرنے اور صرف اپنا حصہ رد کرنے کا حق ہوگا (اس لئے کہ وہ اپنے حصہ کے تعلق

(۱) ردالمحتار ۳/ ۳۵۳۔

(۲) الفروع ۲/ ۲۹ ۷۔

(۳) مغنی المحتاج ۲/ ۲۱۶۔

سے) اصیل ہے، اور اپنے شریک کے حصہ کے تعلق سے وکیل، لہذا اس کا ایک عقد کرنا دوعقدوں کے درجہ میں ہوگا (۱)۔ اور مالکیہ ورثاء کے مابین شرکت جبر کے علاوہ تمام شرکتوں میں اپنے لئے خریداری کے دعوے میں شریک کی تصدیق کرتے ہیں، ہاں انہوں نے اس کی صراحت صرف شرکت مفاوضہ میں کی ہے اور اس میں اس کو شریک اور اس کے اہل وعیان کے شایان شان کھانے پینے اور لباس میں محدود کیا ہے، بقیہ سامان تجارت، جائیداد اور جانور کو اس میں داخل نہیں کیا ہے (۲)۔

۹۰- دوم: حنفیہ کی رائے ہے کہ جو دین ایک شریک پر لازم ہو اس کا مواخذہ دوسرے سے نہ ہوگا، اس لئے کہ شرکت عنان وکالت پر منعقد ہوتی ہے اور بس، الا یہ کہ اس میں ایک دوسرے کی طرف سے ضمان لینے کی صراحت کردی جائے، جیسا کہ ''الخانیہ'' میں لکھا ہے، اگرچہ کمال بن الہمام نے کہا: ظاہر یہ ہے کہ اس صورت میں کفالہ باطل ہے، اس لئے کہ یہ مجہول کے لئے کفالہ ہے، اور مجہول کے لئے صریح کفالہ درست نہیں (۳)۔

۹۱- حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ شرکت پر کسی دین یا عین کے بارے میں شریک عنان کا اقرار قبول نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ اس کو صرف تجارت کی اجازت ملی ہے، اور کسی چیز کے بارے میں اقرار کرنا تجارت نہیں ہے، ہاں خود اس کے اپنے حصہ میں اس کا اقرار قبول کیا جائے گا (۴)۔ اسی طرح انہوں نے اس کو مطلق رکھا ہے، مال اس کے ہاتھ میں ہو یا نہ ہو، اس میں کوئی تفصیل نہیں کی۔ الا یہ کہ دین تجارت کے متعلقات میں سے ہو، مثلاً شرکت کے لئے

(۱) البجیرمی علی المنہج ۳/ ۴۶، مغنی المحتاج ۲/ ۲۱۶۔

(۲) بلغۃ السالک ۲/ ۱۷۱۔

(۳) فتح القدیر ۵/ ۲۰۹، ردالمحتار ۳/ ۳۵۱، ۳۵۶، ۳۶۳۔

(۴) المغنی لابن قدامہ ۵/ ۱۳۱، مطالب اولی النہی ۳/ ۵۰۔

خریدی ہوئی چیز کا ثمن، دلال، مزدور، گودام اور دربان کی اجرت، کیوں کہ یہ اس صورت میں مبیع کو سپرد کرنے یا ثمن پر قبضہ دلانے کی طرح ہے، یہ تفصیل حنفیہ کے یہاں نہیں، البتہ حنابلہ نے اس کا ذکر اپنے علماء میں ''قاضی'' کی اپنی اس رائے (کہ شرکت میں شریک کا اقرار مطلقاً مقبول ہے) کے حق میں استدلال کا جواب دیتے ہوئے کیا ہے، کیوں کہ قاضی کہتے ہیں: شریک کے لئے جائز ہے کہ خریداری کرے اور ثمن مجلس میں سپرد نہ کرے، لہذا اگر اس کے ثمن کے اقرار کو قبول نہ کیا جائے تو لوگوں کے اموال ضائع ہوجائیں گے، اور وہ اس کے ساتھ معاملہ کرنے سے گریز کریں گے، اس کو صاحب الانصاف نے نقل کرنے کے بعد کہا: یہی درست ہے[1]۔

۹۲- سوم: حنفیہ کی رائے ہے کہ اس عقد کے حقوق جس کو ایک شریک انجام دے، صرف عقد کرنے والے پر آئیں گے، کیوں کہ جب یہ فرض کیا گیا ہے کہ کفالہ نہیں تو عقد کے حقوق صرف عاقد کے لئے ہوں گے، اب اگر کوئی ایک شریک شرکت کے مال میں سے کوئی چیز فروخت کرے یا اجرت پر دے تو وہی ثمن یا اجرت پر قبضہ کرے گا، اور فروخت کردہ چیز یا اجرت پر دی ہوئی چیز کے سپرد کرنے کا مطالبہ اسی سے ہوگا، اور اختلاف ہونے پر اسی پر مقدمہ ہوگا، اسی کے خلاف گواہ پیش کئے جائیں گے یا وہی گواہ پیش کرے گا، اسی سے قسم کا مطالبہ ہوگا یا وہی قسم کا مطالبہ کرے گا، اس کا شریک اور ایک اجنبی شخص ان حقوق کے تعلق سے برابر ہوں گے، نہ اس کا کوئی حق ہوگا نہ اس پر کوئی ذمہ داری ہوگی۔

اسی طرح اگر ایک شریک شرکت کے لئے کوئی چیز خریدے یا اجرت پر لے تو ثمن کا یا اجرت کا مطالبہ اسی سے کیا جائے گا اس کے شریک سے نہیں، اور وہی سپرد کرنے کا مطالبہ کرے گا، وہی قبضہ کرے گا، اور اس سلسلہ میں وہی مقدمہ کرے گا اور اسی کے خلاف مقدمہ کیا جائے گا، پھر اگر وہ اپنے مال سے ادا کردے تو ادا کئے گئے مال میں شریک کے حصہ کے بقدر اس سے واپس لے گا، اس لئے کہ وہ معاملہ میں شریک کے حصہ میں اس کا وکیل ہے۔

یہی حکم عیب کے سبب رد کرنے اور استحقاق کے سبب واپس لینے کے وقت ہوگا، یعنی یہ چیزیں عقد کرنے والے کے لئے یا اس کے خلاف آئیں گی، دوسرے شریک کا اس سے کوئی واسطہ نہیں ہوگا[1]۔

۹۳- شرکت کے مال سے رہن رکھنا یا اس کے عوض رہن لینا عقد کے حقوق کے توابع (ملحقات) میں سے ہے، اس لئے کہ رہن رکھنا قبضہ دلانے کے درجہ میں اور رہن لینا قبضہ کرنے کے درجہ میں ہے، لہذا عاقد (جیسے رہن رکھنے کی حالت میں خریدار اور رہن لینے کی حالت میں فروخت کرنے والا) کی اجازت کے بغیر دوسرے کے لئے جائز نہیں کہ رہن رکھے یا رہن لے، اگر چہ وہ اس عقد میں شریک ہو جس کے سبب دین واجب ہوا ہے، یہ اس لئے کہ رہن رکھنے میں دوسرے شریک کے دین کو اس کے مال سے ادا کرنا ہے (کیوں کہ فرض یہ کیا گیا ہے کہ یہ گفتگو شرکت کے کسی سامان کو رہن رکھنے میں ہے)، اور کوئی اس کا مالک نہیں ہے کہ دوسرے کا دین اس کے مال سے اس کی اجازت کے بغیر ادا کرے، اور رہن لینے میں دوسرے شریک کے حصہ کو وصول کرنا ہے جو خود اس کے عقد کے تقاضے سے اس کے لئے (مستقل طور پر یا شرکت میں) واجب ہوا ہے، اور دوسرا شخص اس کی اجازت کے بغیر اس کا بھی اختیار نہیں رکھتا[2]۔

---

(۱) الشرح الکبیر ۵/ ۱۲۴، الانصاف ۵/ ۴۲۱۔

(۱) فتح القدیر ۵/ ۲۲، ردالمحتار ۳/ ۳۵۳۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۷۰۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ عنان کے کسی ایک شریک کے لئے جائز نہیں کہ اپنے شریک کی اجازت اور علم کے بغیر شرکت میں تنہا کوئی کام کرے [۱]۔

حنابلہ کی رائے جیسا کہ ابن قدامہ نے "المغنی" میں کہا ہے: اور اس کو (یعنی عنان کے ہر شریک کو) حق ہے کہ مبیع وثمن پر قبضہ کرے، ان پر قبضہ دلائے، دین کے بارے میں مقدمہ کرے، اس کا مطالبہ کرے، حوالہ کرے، حوالہ قبول کرے، اور عیب کی وجہ سے واپس کردے، ان تمام چیزوں میں جس کو خود اس نے یا اس کے ساتھی نے انجام دیا ہے، اس لئے کہ عقد کے حقوق صرف عقد کرنے والے کے ساتھ خاص نہیں ہوتے [۲]۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ عنان کا ایک شریک انفرادی طور پر عیب کے سبب رد کرسکتا ہے [۳]۔

۹۴- شریک عنان کا تصرف اپنے شریک پر کن چیزوں میں نافذ ہوگا؟

چہارم: جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ شریک عنان کے تصرف کا نفاذ اپنے شریک پر تجارت کے ساتھ خاص ہے، لہذا اگر شریک عنان کوئی چیز غصب یا تلف کرے تو اس کا ضمان اسی کے ساتھ خاص ہوگا، اس کا شریک اس میں حصہ دار نہ ہوگا، اس کے برخلاف اگر وہ شرکت کے لئے کوئی چیز (صحیح طور پر) خریدے اور وہ عقد کے تقاضے کے تحت اس کی خریداری کا حق رکھتا ہو تو اس کی یہ خریداری خود اس پر اور اس کے شریک پر نافذ ہوگی، اور اگر اس نے ثمن اپنے ذاتی مال سے ادا کیا ہو تو وہ اس شریک سے اس کے حصہ کا ثمن واپس لے سکتا ہے، بلکہ اگر خریداری فاسد ہو اور خریدی ہوئی چیز اس کے پاس تلف

(۱) الخرشی علی خلیل ۴/۲۶۵۔

(۲) المغنی ۵/۱۲۹، ۱۳۰۔

(۳) مغنی المحتاج ۲/۲۱۵، نہایۃ المحتاج ۵/۱۰۔

ہوجائے تو وہ تنہا اس کا ضمان برداشت نہیں کرے گا، بلکہ اس کا شریک اس میں حصہ لے گا، اور یہ دونوں کے سرمایۂ تجارت میں اپنے اپنے مال کے تناسب سے ہوگا۔

امام ابو یوسف شریک عنان کے اپنے شریک پر تصرف کے نفاذ کے لئے یہی کافی سمجھتے ہیں کہ اس کا نفع شرکت کے مال میں آئے، جیسے مفاوضہ کا شریک۔

"المبسوط" میں لکھا ہے: عاریت جو عنان کا کوئی ایک شریک اپنے کسی ذاتی غرض سے لے (جیسے اپنے اہل وعیال کا غلہ لادنے کے لئے) وہ اس کے ساتھ خاص ہوگی [۱]، لہذا اگر اس کا شریک اس کا استعمال کرے تو وہ ضامن ہوگا، اس کے برخلاف اگر وہ شرکت کے واسطے عاریت پر لے (مثلاً شرکت کا کوئی سامان لے جانے کے لئے) تو یہ مشترک عاریت ہوگی، جیسا کہ اگر وہ دونوں ایک ساتھ عاریت لیں، حتی کہ اگر دوسرا شریک اسی کے مثل سامان لادے اور وہ تلف ہوجائے تو ضمان نہیں [۲]۔

۹۵- شریک عنان کا ثمن مثل سے کم میں فروخت کرنا:

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ شریک غبن فاحش (کھلے نقصان) کے ساتھ خرید وفروخت نہیں کرے گا، اور اگر وہ ایسا کرے تو خاص طور پر اس کے حصہ میں عقد درست ہوگا، اور خریدار یا فروخت کرنے والے کو خیار حاصل ہوگا، الا یہ کہ شریک نے ذمہ میں واجب ثمن کے عوض خریدا ہو تو عقد سارے میں درست ہوگا، اور خریداری خاص خریدار کے لئے ہوگی، شرکت کے لئے نہ ہوگی [۳]۔ انہوں نے کہا: شریک کے لئے جائز نہیں کہ اگر ثمن مثل سے زیادہ دینے والا

(۱) الفتاوی الہندیہ ۲/۳۲۶، بدائع الصنائع ۶/۷۴، رد المحتار ۳/۳۵۶۔

(۲) الخرشی علی خلیل ۴/۲۶۰، بلغۃ السالک ۲/۱۶۵، المہذب ۱/۳۵۳، مطالب اولی النہی ۳/۵۰۲، المغنی لابن قدامہ ۵/۱۳۰۔

(۳) مغنی المحتاج ۲/۲۱۵۔

موجود ہوتو ثمن مثل میں فروخت کرے، حتی کہ اگر وہ عملی طور پر فروخت کردے اور خیار کی مدت میں زیادہ دینے والا خواہش مند نکل آئے تو اس پر واجب ہوگا کہ عقد فسخ کرے، ورنہ وہ خود بخود فسخ ہوجائے گا[1]۔

۹۶- شریک عنان کا اپنے شریک کے علاوہ کے ساتھ شریک ہونا:

عنان کے کسی شریک کے لئے جائز نہیں کہ اپنے شریک کی اجازت کے بغیر مفاوضہ یا عنان کسی طرح کی شرکت کرے، اس لئے کہ کوئی چیز اپنے ہم مثل کو اپنے تابع نہیں کرتی تو پھر اپنے سے بڑی چیز کو کیوں کر اپنے تابع کرے گی، البتہ اگر وہ شرکت کرنے کا مالک نہیں تو وکیل بنانے کا مالک ہے، اب اگر وہ شرکت کرلے تو شرکت باطل ہوجائے گی، لیکن شرکت کے باطل ہونے سے وکالت جو شرکت کے ضمن میں ہے اس کا باطل ہونا لازم نہیں آتا، کیوں کہ خاص کے باطل ہونے سے عام کا باطل ہونا لازم نہیں آتا، یہ حنفیہ کے نزدیک ہے[2]۔

۹۷- شافعیہ وحنابلہ کا کلام اس سلسلے میں عام ہے کہ شرکت کا کچھ مال کسی اجنبی کو بقیہ شرکاء کی اجازت کے بغیر اس میں کام کرنے کے لئے دینا ممنوع ہے، اگرچہ یہ عمل شرکت کی خدمت ہو اور اگرچہ بلاعوض ہو جس کو ''ابضاع'' کہتے ہیں، اس لئے کہ عقد شرکت میں رضامندی صرف شریک کے قبضہ اور اس کے تصرف پر محدود ہوکر ہوتی ہے، کسی اور کے تصرف کے لئے نہیں ہے[3]، لہذا یہ اس

(۱) نہایۃ المحتاج ۸/۶۔

(۲) انہوں نے یہی کہا ہے اور اس کی توجیہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس کے ہاتھ میں جو اس کا اپنا اور شرکت کا مال آ گیا اس کے آدھے میں وہ اصیل اور دوسرے آدھے میں وکیل ہے، کتابوں کی عبارتیں قریب قریب ایک ہیں، لیکن خوب وضاحت نہیں، دیکھئے: بدائع الصنائع ۶/ ۶۹، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۳۲۲۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۵/ ۹، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۱۳۲، مطالب أولی النہی ۳/ ۵۰۶۔

صورت کے مشابہ ہے کہ وہ خود کو شرکت سے علاحدہ کرکے اپنی جگہ کسی اور کو لانا چاہے۔

شرکت اعمال وشرکت وجوہ کے احکام:

۹۸- یہ دونوں شرکتیں مفاوضہ یا عنان ہونے سے خارج نہیں ہیں، لہذا ان دونوں میں اموال میں مفاوضہ کے احکام (اگر یہ دونوں مفاوضہ کی قبیل سے ہوں) اور اموال میں عنان کے احکام (اگر یہ دونوں عنان کی قبیل سے ہوں) نافذ ہوں گے، اور اگر ان میں سے کسی کو مطلق رکھا جائے تو وہ عنان ہے، جیسا کہ ہمیشہ یہی اصل وضابطہ ہے[1]۔

البتہ اعمال میں شرکت عنان دو مسئلوں میں ہمیشہ شرکت مفاوضہ کا حکم اختیار کرلیتی ہے:

پہلا مسئلہ: کسی ایک شریک کا ٹھیکہ لینا دونوں پر مشترکہ طور سے کام کو لازم کردیتا ہے، جیسا کہ اگر وہ دونوں شخص واحد ہوتے، اگرچہ ان میں سے کسی پر یہ لازم نہیں کہ خود کام کرے، جب تک کام والا اس کی شرط نہ لگادے، لہذا اس شرط کے بغیر برابر ہے کہ وہ خود اس کو کرے یا اس کا شریک اس کو کرے یا ان کے علاوہ کوئی شخص کرے (جیسے وہ دونوں یا ان میں سے کوئی ایک کسی کو اجرت پر اس کام کو انجام دینے کے لئے رکھ لے)، اس لئے کہ مطلق عمل کی شرط ہے[2]۔ البتہ کام والے کی طرف سے اس شرط کے لگائے جانے کے بعد شرط کو پورا کیا جائے گا، لیکن مسئلہ اس حیثیت سے علی حالہ باقی رہے گا کہ فریقین مشترکہ طور پر اس کام کے پابند ہوں گے، کیوں کہ یہ شرط اس شریک کو ضمان کے حکم سے معاف نہیں کرتی جس سے کام کرنے کا مطالبہ نہیں

(۱) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۳۲۹۔

(۲) فتح القدیر ۵/ ۲۸۔

کیا گیا ہے، ہاں شرکت کا فائدہ یہ ہوگا کہ اس سے مطالبہ کا حق (بشرطیکہ وہ ٹھیکہ لینے والا نہ ہو) شرکت کے برقرار رہنے کی مدت تک ہوگا، لیکن اگر ٹھیکہ اس شرط سے خالی ہو تو ضمان، شرکت کے ختم ہونے کے بعد بھی برقرار رہے گا۔

اس اصل پر امور ذیل مرتب ہوں گے:

۱- صاحب عمل کو اختیار ہے کہ اس کا مکمل طور پر مطالبہ جس شریک سے چاہے کرے۔

۲- ہر ایک شریک کو حق ہوگا کہ صاحب عمل سے پوری اجرت کا مطالبہ کرے۔

۳- صاحب عمل اجرت کی ادائیگی سے بری الذمہ ہوجائے گا خواہ وہ شریکین میں سے کسی کو اجرت دے دے، یہ حکم حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے یہاں ہے (۱)۔

دوسرا مسئلہ: شریکین جس میں کام کر رہے ہیں اگر کسی ایک کے سبب وہ تلف یا معیوب ہوجائے تو اس کا ضمان دونوں پر ہوگا، اور صاحب عمل دونوں میں سے جس سے چاہے ضمان کا مطالبہ کرسکتا ہے، یہ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے یہاں ہے (۲)۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ ضمان مشترک میں یہ قید ہے کہ وہ جس کے سبب ہوا اس کی کوتاہی کے بغیر ہو، ورنہ صرف اسی پر ضمان ہوگا (۳)۔

۹۹- ان دونوں مسئلوں کے علاوہ میں اعمال میں شرکت عنان حنفیہ کے نزدیک غیر اعمال میں شرکت عنان کی طرح ہے، اسی وجہ سے وہ صراحت کرتے ہیں کہ شرکت اعمال میں اقرار کا حکم اس کی دونوں انواع: مفاوضہ وعنان کے الگ الگ ہونے کے اعتبار سے الگ الگ ہوگا، چنانچہ اگر اعمال کا شریک کسی ہلاک شدہ چیز (جیسے صابون یا کوئی دوسری صاف کرنے والی یا صاف نہ کرنے والی چیز) کے ثمن میں سے کچھ دین کا اقرار کرے، یا مزدوروں کی مزدوری یا دوکان کی سابقہ مدت کی اجرت کا اقرار کرے، اور اس کا شریک اس کو جھٹلائے تو اگر شرکت مفاوضہ ہو تو شریک کے خلاف اس کی تصدیق کی جائے گی، اور اگر شرکت عنان ہو تو گواہ کے بغیر اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ اقرار کرنے والے پر اس کا اقرار لازم ہوتا ہے، اس کے اس اقرار پر اس کا شریک ماخوذ نہ ہوگا، الا یہ کہ وہ اپنے شریک کا کفیل ہو، اور مفاوضہ میں ایسا ہی ہوتا ہے، لیکن اگر عنان میں کفالہ کی قید نہ ہو تو اس میں کفالہ نہ ہوگا، البتہ مبیع کے ختم ہونے سے قبل یا اجارہ کی مدت گزرنے سے قبل دین کا اقرار ہو تو وہ علی الاطلاق شرکت پر نافذ ہوگا، عنان ومفاوضہ میں کوئی فرق نہ ہوگا۔

اسی طرح اگر کوئی کسی ایسی چیز کا دعوی کرے جس میں دونوں کام کر رہے ہیں، مثلاً: کپڑا، اور ایک شریک اس کا اقرار کرے اور دوسرا انکار کردے تو اقرار کرنے والے کی تصدیق اپنے شریک کے خلاف صرف مفاوضہ میں کی جائے گی، اس میں امام ابو یوسف کا اختلاف ہے جنہوں نے یہاں قیاس چھوڑ کر استحسان کو لیا ہے اور کہا: اس کا اقرار عنان میں بھی شرکت پر نافذ ہوگا، یہ عمل کی جگہ میں اس کو مفاوضہ کے ساتھ لاحق کرنے کی وجہ سے ہے، جیسا کہ عنان، مفاوضہ کے ساتھ "اشتراک" اور اجرت میں لاحق کی گئی ہے (۱)۔

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۳۳۰، بدائع الصنائع ۶/ ۷۶، رد المحتار ۳/ ۳۵۹، الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۶۹-۲۷۰، بلغۃ السالک ۲/ ۱۷۳، مطالب أولی النہی ۳/ ۵۴۷۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۷۶، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۳۲۹، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۱۱۴، مطالب أولی النہی ۳/ ۵۴۷، الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۶۹-۲۷۰، بلغۃ السالک ۲/ ۱۷۳۔

(۳) المغنی ۵/ ۱۱۴۔

---

(۱) یعنی صاحب عمل سے اجرت کا مطالبہ کرنا اور شریکین میں سے کسی کو اجرت دینے سے اس کا بریٔ الذمہ ہونا، البدائع ۶/ ۷۶-۷۷، رد المحتار ۳/ ۳۸۹۔

مالکیہ اعمال کے شریکین کے بارے میں کہتے ہیں: یہ دونوں شخص واحد کی طرح ہیں[1]، لہذا اس عمومی اصول کا تقاضا ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک کا اقرار قبول کیا جائے، اور علی الاطلاق دونوں پر اس کا نفاذ ہو، عنان و مفاوضہ یا دین و عین کے مابین کوئی فرق نہ ہو، جب کہ حنابلہ ایک شریک کے اقرار کو دونوں پر صرف اس صورت میں نافذ قرار دیتے ہیں جب کہ وہ اقرار کسی ایسی چیز کا ہو جو اس کے قبضہ میں ہو، اس لئے کہ قبضہ اسی کا ہے، ورنہ نہیں، اس لئے کہ قبضہ نہیں ہے[2]۔

عمل کے شریکین کے درمیان نفع کی تقسیم اور ان دونوں کا خسارہ برداشت کرنا:

۱۰۱- حنفیہ، حنابلہ اور بعض مالکیہ کی رائے ہے کہ شرکت اعمال کے عنان میں شرکت کا نفع شریکین کے درمیان ان کی باہمی شرائط کے مطابق تقسیم ہوگا، یہ نہیں دیکھا جائے گا کہ ہر شریک پر عمل کی شرط کے ساتھ وہ ہم آہنگ ہے یا نہیں، اس کی علت گذر چکی ہے، اور یہ بھی کہ شرکت وجوہ میں نفع کی تقسیم کے یہ خلاف کیوں ہے۔

یہ مستقل اصول ہے، خواہ شریکین کام کریں یا کوئی ایک، خواہ کام سے اعراض کرنے والے کا اعراض عذر کی وجہ سے ہو (مثلاً سفر یا مرض) یا بلا عذر ہو جیسے سستی اور تکبر، اس لئے کہ کام کرنے والا دوسرے کی مدد کرتا ہے، اور شرط، مطلق کام کرنا ہے، اسی لئے کام کرنے کے لئے کسی کو اجرت پر رکھنا یا حتی کہ مفت مدد لینا بھی ممنوع نہیں ہے[3]، اگر دونوں معین تناسب کے ساتھ عمل کی شرط کا ذکر نہ کریں تو عمل نفع کے اس تناسب کے مطابق ہوگا جس کی دونوں نے

(۱) بلغۃ السالک ۲/ ۱۷۳۔
(۲) المغنی لابن قدامہ ۵/ ۱۱۴، مطالب أولی النہی ۳/ ۵۴۷۔
(۳) ردالمحتار ۳/ ۳۵۹۔

شرط لگائی ہے۔ اس لئے کہ یہی اصل ہے، صریح نص کے بغیر اس سے عدول نہیں کیا جائے گا، رہا شرکت اعمال میں خسارہ تو محض عمل کے ضمان کے بقدر ہوگا، یعنی شریکین میں سے ہر ایک پر مشروط عمل کے بقدر ہوگا، جیسا کہ خسارہ شرکت اموال میں ہمیشہ دونوں مالوں کے بقدر ہوتا ہے، کیونکہ شرکت اعمال میں عمل کی وہی حیثیت ہوتی ہے جو شرکت اموال میں مال کی ہوتی ہے، اسی وجہ سے اگر دونوں یہ شرط لگائیں کہ ایک پر دو تہائی عمل اور دوسرے پر صرف ایک تہائی عمل کی ذمہ داری ہوگی اور خسارہ دونوں کے درمیان آدھا آدھا ہوگا تو خسارہ سے متعلق شرط باطل ہوگی، اور وہ دونوں پر اس تناسب سے ہوگا جس کی شرط انہوں نے آپس میں خود عمل کے متعلق لگائی ہے[1]۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اطلاق کی حالت میں عمل و اجرت میں مساوات پر محمول ہوگا، جیسے اجرت، کیوں کہ کوئی سبب ترجیح نہیں[2]۔

جمہور مالکیہ کے نزدیک نفع اعمال کے شریکین کے مابین حتمی طور پر ان دونوں کے عمل کے بقدر ہوگا، معمولی سا فرق ہی معاف کیا جاسکتا ہے، یہ عقد شرکت میں ہے، البتہ اس کے بعد اگر کوئی رضا کارانہ طور پر کام کرے اگر چہ پورا کام کردے تو کوئی مضائقہ نہیں، لہذا اگر اس طرح عقد ہو کہ دونوں عمل کے درمیان تناسب، اور دونوں منافع کے درمیان تناسب میں کھلا فرق ہو تو یہ عقد مالکیہ کے نزدیک فاسد ہوگا، اور ہر شریک اپنے ساتھی سے جو اس کی طرف سے کام کیا ہے واپس لے گا[3]، البتہ مالکیہ اس سختی کے ساتھ شرکت کے کام کے اوقات کے علاوہ میں شریک کے کئے ہوئے کام

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۷۷۔
(۲) مطالب اولی النہی ۳/ ۵۴۸، المغنی ۵/ ۱۱۱ اور اس کے بعد کے صفحات، الانصاف ۵/ ۶۱۔
(۳) حواشی التحفہ ۲/ ۲۱۵، بلغۃ السالک ۲/ ۱۷۲۔

کے نفع کے بارے میں نرمی کرتے ہیں کہ اس کو خاص اسی کا قرار دیتے ہیں، جیسا کہ انہوں نے شرکت اموال میں کیا ہے (۱)۔

۱۰۱- تنبیہ: شرکت اعمال کے شرائط میں سے کام کی نوعیت اور جگہ کا ایک ہونا حنفیہ کے نزدیک نہیں ہے، یہی حنابلہ کے یہاں صحیح ہے، اس میں امام زفر کا اس روایت کے مطابق اختلاف ہے جس میں انہوں نے ٹھیکہ لینے میں شرکت کو صحیح قرار دیا ہے، اس لئے کہ شرکت کا مقصود یعنی تحصیل منفعت کام کی نوعیت کے ایک اور مختلف ہونے کے ساتھ پورا ہوتا ہے، جیسا کہ جگہ کے ایک اور متعدد ہونے کے ساتھ پورا ہوتا ہے (۲)۔

۱۰۲- مالکیہ اور حنابلہ میں ابوالخطاب شرط لگاتے ہیں کہ کام کی نوعیت ایک ہو، تاہم مالکیہ دو کاموں کا ایک دوسرے کے لئے لازم ہونا اور ایک کا دوسرے پر موقوف ہونا، دونوں کے ایک ہونے کے درجہ میں رکھتے ہیں، جیسے دھاگے بنانا اور ان کو بننا، اور سونے چاندی کو پگھلانا اور ان کو ڈھالنا، بلکہ ان میں سے بعض حضرات ہنر یا کام میں مہارت کے درجہ میں دونوں شریک کے مساوی ہونے کی شرط لگاتے ہیں، ان تمام سختیوں کا راز اس خطرہ سے بچنا ہے کہ ایک شریک دوسرے کی محنت کا پھل اور اس کے کام کے نتیجہ کو نہ کھا جائے، ابن قدامہ نے ان کو یہ الزامی جواب دیا ہے کہ اگر ایک شریک کہے: میں ٹھیکہ لوں گا اور تم کام کروگے تو شرکت درست ہے، حالانکہ دونوں کام الگ الگ ہیں (۳)۔

۱۰۳- جگہ کے ایک ہونے کی شرط لگانا یہ ''المدونۃ'' کا مذہب ہے، البتہ متاخرین مالکیہ نے اس کے خلاف کو معتمد کہا ہے، اور المدونہ کی رائے کی یہ تاویل کی ہے کہ اس سے مراد وہ صورت ہے جبکہ دونوں جگہوں میں کام کا رواج یکساں نہ ہو، یہ اس خطرہ سے بچنے کے لئے ہے کہ ایک شریک دوسرے کی کمائی نہ کھائے، یا وہ صورت مراد ہے جبکہ دونوں جگہوں میں کام ایک دوسرے سے بالکل علاحدہ اور مستقل ہو، اس معنی میں کہ دونوں اپنی اپنی جگہ میں جو کام لیتے ہوں اس میں ایک دوسرے کا تعاون نہ کرتے ہوں، یا جیسا کہ وہ کہتے ہیں: جبکہ ایک کا ہاتھ دوسرے کے قبضہ کی چیز میں نہ چلے، اور انہوں نے صراحت کی ہے کہ اگر مقصود تجارت ہو تو ہنر کو نظر انداز کر دیا جائے گا (۱)۔

شرکت فاسدہ:

۱۰۴- شرکت فاسدہ: جس میں صحیح ہونے کی کوئی شرط پوری طرح نہ پائی جائے، مثلاً وکیل بنانے اور وکیل بننے کی اہلیت، محل کا قابل وکالت ہونا، شریکین کے درمیان نفع کا معین تناسب سے ہونا (۲)۔

فقہاء نے شرکت فاسدہ کی بہت سی مثالیں پیش کی ہیں جن میں سے چند درج ذیل ہیں:

۱۰۵- اول: عام مباحات کے حاصل کرنے میں شرکت: جیسے لکڑی چننے، گھاس کاٹنے، شکار کرنے، پانی لانے، پہاڑی پھلوں کو چننے، مباح زمین کے اندر سے تیل، پٹرول یا فطری معدنیات جیسے سونا، لوہا، تانبا یا دور جاہلیت کا خزانہ نکالنے اور غیر مملوک مٹی سے کچی یا پکی اینٹ بنانے میں شرکت، کہ یہ شرکت حنفیہ کے نزدیک فاسد ہے،

(۱) حواشی تحفۃ ابن عاصم ۲/ ۲۱۶۔

(۲) العنایہ علی الہدایہ مع فتح القدیر ۵/ ۲۸، بدائع الصنائع ۶/ ۶۵، رد المحتار ۳/ ۳۵۸، الانصاف ۵/ ۴۶۰۔

(۳) الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۶۷، حواشی تحفۃ ابن عاصم ۲/ ۲۱۵، بلغۃ السالک ۲/ ۱۷۲، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۱۱۳۔

(۱) الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۶۸، الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۷۲۔

(۲) بقیہ شرائط صحت کا بیان آچکا ہے جو یہ ہیں: ۱- شرکت اموال کا سرمایہ عین ہو، دین نہ ہو، ۲- شرکت اموال کا سرمایہ اثمان میں سے ہو، ۳- سرمایہ عقد یا خریداری کے وقت موجود ہو، ۴- شرکت اموال میں اس کا محل کام کرنا ہو، ۵- یہ کام ایسا ہو جو عقد اجارہ سے واجب ہوتا ہو۔

اس لئے کہ شرکت کے ضمن میں وکالت ہوتی ہے، اور یہاں پر محل قابل وکالت نہیں، کیوں کہ مباح چیز جس کے قبضہ میں پہلے پہنچ جائے وہ اس کا مالک ہوجاتا ہے، خواہ اس کا قصد کچھ ہو، لہذا اس کو حاصل کرنے کے لئے دوسرے کو وکیل بنانا ممکن نہیں۔ ہاں اگر مٹی (اور یہی حکم شیشہ کے سہلہ (۱) کا ہے) کسی کی ملکیت میں ہو اور دو افراد شرکت کریں کہ اس کو خرید کر پکائیں اور فروخت کریں تو یہ صحیح شرکت ہوگی۔

۱۰۶ - مالکیہ اور حنابلہ نے مباحات کے حاصل کرنے میں شرکت کو علی الاطلاق درست قرار دیا ہے (۲)۔

۱۰۷ - دوم: اکثر ایسا ہوتا ہے کہ جانور یا گاڑی دو آدمیوں کی مشترک ہوتی ہے، اور ایک شریک اسے دوسرے کے سپرد کردیتا ہے کہ اس کو اجرت پر دے، اور اس پر کام کرے، اور اس کے لئے دو تہائی نفع ہوگا، اور جو کام نہیں کرے گا، اس کے لئے صرف ایک تہائی نفع ہوگا، یہ شرکت حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ میں ابن عقیل اور قاضی کے نزدیک فاسد ہے، اس لئے کہ اس کا سرمایہ منفعت ہے، اور منفعت سامان تجارت کے ساتھ لاحق ہے (۳)، لہذا اس کی آمدنی دونوں کو اپنی اپنی ملکیت کے تناسب سے ملے گی، اور جو کام کرے گا اس کو اپنے کام کی اجرت مثل خواہ کتنی ہی ہو ملے گی، ابن عابدین نے کہا: یہ مشترک میں عمل کے مشابہ نہیں، تاکہ ہم یہ کہیں کہ اس کے لئے اجرت نہیں ہوگی، اس لئے کہ عمل اس چیز میں ہوگا جس کو لادا جائے گا، اور یہ دونوں کے علاوہ کی ہے۔

(۱) "سهلة" خشک یا تر مٹی جو سیلاب کے ساتھ آتی ہے اور رہ جاتی ہے، یہ شیشہ سازی میں ملائی جاتی ہے، "محیط المحیط" کے الفاظ ہیں: ریت کی طرح مٹی جس کو سیلاب لاتا ہے۔

(۲) فتح القدیر ۵/۳۱، ۳۲، ردالمحتار ۳/۳۶۰، ۳۶۱، الخرشی علی خلیل ۴/۲۶۷-۲۶۹، مطالب أولی النہی ۳/۵۴۵، حواشی تحفۃ ابن عاصم ۲/۲۱۰-۲۱۵۔

(۳) ردالمحتار ۳/۳۶۱۔

۱۰۸ - یہ مسئلہ اس جانور یا گاڑی کے مسئلہ کے مشابہ ہے جو کسی ایک شخص کی ہوتی ہے اور وہ اسے دوسرے کو دیتا ہے کہ وہ اس پر کام کرے اور اجرت دونوں میں معین نسبت سے تقسیم ہوگی، جس پر دونوں کا اتفاق ہوتا ہے، امام احمد اور اوزاعی نے اس کے صحیح ہونے کی صراحت کی ہے، اور یہ ان دونوں کے نزدیک مزارعت کے صحیح ہونے پر قیاس کرتے ہوئے ہے، یہی حکم ہر اس چیز کا ہے جس میں کام کرنے سے اضافہ ہوتا ہے، اس کو اس کے بعض اضافہ کے عوض دینا درست ہے اور یہ سب جمہور اہل علم کے نزدیک فاسد ہے، اس لئے کہ اس میں سخت دھوکہ اور جہالت ہے، چنانچہ حنفیہ کے ساتھ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ میں ابن عقیل بلا تردد اور قاضی (ایک احتمال میں) ان سب کو فاسد مانتے ہیں (۱)۔ ان حضرات کے حق میں قفیز (۲) طحان سے ممانعت کی حدیث سے استدلال کیا جاسکتا ہے، قفیز طحان سے مراد: غلہ کی ایک مقدار کو اس کے کچھ آٹے کے عوض پیسنا ہے (۳)، لہذا اس طرح کی چیز میں اجارہ فاسد ہے، اور اس کے سوا اس کا کوئی محمل نہیں، اس لئے جانور اور گاڑی والے مسئلہ میں نفع ان کے مالک کا ہوگا، کیوں کہ عوض کا استحقاق محض اس لادنے کی وجہ سے ہے جو

(۱) اسلامی احکام میں کیا کوئی چیز خلاف قیاس آئی ہے؟ اس بارے میں دور حاضر میں جو نزاع ہے وہ کسی پر مخفی نہیں ہے، اس موضوع پر ابن تیمیہ اور ان کے شاگرد ابن القیم کا مفصل کلام "إعلام الموقعین" میں دیکھیں، علاوہ ازیں جو حکم قیاس کے طریقہ کے خلاف ہو وہی غیر معقول المعنی (جس کی وجہ سمجھ میں نہ آئے) ہے، لہذا جو معقول المعنی ہو اور اس کے متعلق خصوصیت کی دلیل موجود نہیں اس کے بارے میں کسی کے لئے جائز نہیں کہ اس پر قیاس کرنے سے منع کرے (تیسیر التحریر فی اصول الفقہ ۲/۲۷۹)۔

(۲) قفیز: ایک پیمانہ ہے، جو آٹھ مکوک کا ہوتا ہے (ایک مکوک تین کلو کا ہے)، لیکن یہاں قفیز سے مراد اس کا معنی مطابقی نہیں، بلکہ کوئی بھی معین پیمانہ جس کو آٹا پیسنے والا مقرر کرلے، جیسے ایک رطل، دیکھئے: "المصباح المنیر"۔

(۳) اس حدیث کی روایت دارقطنی (۷/۷۴ طبع دار المحاسن) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے اور اس کی اسناد صحیح ہے، التلخیص الحبیر ۳/۶۰۔

جانوراور گاڑی سے ہوا، اور کام کرنے والے کوصرف اجرت مثل ملے گی، اس کوصحیح قرار دینے کے لئے ذہن میں فوری طور پر یہ بات آسکتی ہے کہ اس کو مضاربت کے ساتھ لاحق کردیا جائے، لیکن مضاربت سامان تجارت میں نہیں ہوتی، پھر یہ تجارت ہے اور یہاں عمل کا تجارت سے کوئی واسطہ نہیں۔

۱۰۹ - چہارم: اکثر جانوروں کی شرکت میں ایسا بھی ہوتا ہے کہ کسی کی گائے ہوتی ہے اور وہ دوسرے کو دے دیتا ہے کہ چارہ پانی دے، دیکھ بھال کرے، اس شرط پر کہ اس کی آمدنی دونوں کے درمیان معین تناسب سے مثلاً نصف نصف ہوگی، یہ بھی فاسد شرکت ہے، جو شرکت اموال میں داخل نہ ہوگی، کیوں کہ اس میں ''اثمان'' نہیں جن کے ذریعہ تجارت ہو، اور نہ ٹھیکہ لینے کی شرکت اور نہ شرکت وجوہ میں داخل ہوگی، جیسا کہ واضح ہے، اور اس سے حاصل ہونے والی آمدنی محض ایک شریک کی ملکیت کا اضافہ ہے (اور وہ گائے کا مالک ہے)، لہذا وہ اسی کی ہوگی، اور دوسرے کوصرف اس کے چارہ کی قیمت اور اس کے کام کی اجرت مثل ملے گی۔

یہی حکم ریشم کے کیڑے کا ہے کہ اس کا مالک دوسرے کے سپرد کردے کہ اس کو غذا دے اور خدمت کرے، اور آمدنی دونوں کو ملے گی، یہی حکم مرغی کا ہے کہ اس کا انڈا (مثلاً) آدھا آدھا تقسیم کرلیں گے، انہوں نے کہا: اس کا حیلہ یہ ہے کہ اصل کا مثلاً آدھا یا تہائی، معین ثمن کے عوض فروخت کردے خواہ ثمن کتنا ہی کم ہو، اب اس کے بعد اس کی آمدنی دونوں میں اسی تناسب سے تقسیم ہوگی۔

۱۱۰ - اس سلسلہ میں امام احمد واوزاعی کی صراحت کا علم ہمیں ہو چکا ہے، جس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ تمام شرکتیں درست قرار دی جائیں (جیسے ہر ایسی چیز کی طرح جس میں کام کرنے سے وہ بڑھ جائے)، اور ہمیں یہ بھی معلوم ہے کہ جمہور اہل علم ان دونوں حضرات سے متفق نہیں ہیں، حتی کہ بعض شافعیہ نے کہا: جو قدرت رکھتا ہو اس کا فرض ہے کہ اس سے روکے، اس لئے کہ اس میں زبردست نقصان ہے [۱]۔

۱۱۱ - البتہ مالکیہ نے یہاں ایک مسئلہ لکھا ہے، جو حنبلی نقطۂ نظر کے مشابہ ہے، وہ یہ کہ مالکیہ اس شرکت کو صحیح قرار دیتے ہیں کہ ایک آدمی کوئی نر پرندہ لائے اور دوسرا مادہ پرندہ، اور یہ دونوں اس نوعیت کے پرندے ہوں جن کے نر مادہ کو پرورش میں ایک ساتھ رکھا جاتا ہے، جیسے کبوتر، اور دونوں کی جوڑی لگادی جائے اس شرط پر کہ جو بچے پیدا ہوں گے دونوں میں برابر برابر مشترک ہوں گے، اور ہر ایک پر اپنے پرندہ کا خرچہ ہوگا (الا یہ کہ دوسرا اس کو مفت ادا کردے)، اور اگر پرندہ ہلاک ہوجائے تو اس پر اس کا ضمان ہوگا، وجہ (جیسا کہ ان کی عبارت سے واضح ہوتا ہے) یہ ہے کہ یہ ایسی چیزیں ہیں جو بغیر تجارت کے بڑھتی ہیں، لہذا ان کو تجارت سے بڑھنے والی چیز کے درجہ میں رکھ دیا گیا [۲]۔

شرکت فاسدہ کے احکام:

۱۱۲ - اول: اس سے شریک کو ان تصرفات کا اختیار نہیں ملتا جن کا اختیار شرکت صحیحہ میں ملتا ہے، حنفیہ نے ایسا ہی لکھا ہے۔

چوں کہ شافعیہ کے یہاں شرکت مستقل عقد نہیں، بلکہ دوسری وکالتوں کی طرح وکالت ہے، اس لئے وہ کہتے ہیں: شرکت فاسدہ میں شریکین کے تصرفات نافذ ہوں گے، اس لئے کہ اجازت باقی ہے، اسی کے مثل حنابلہ کے یہاں بھی ہے [۳]۔

(۱) بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۲۶، الشرقاوی علی التحریر ۲/ ۱۱۳، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۱۱۶ - ۱۱۹، مطالب أولی النہی ۳/ ۵۴۳، رد المحتار ۳/ ۳۶۱، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۳۳۵، مغنی المحتاج ۲/ ۲۱۶۔

(۲) الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۶۵، بلغۃ السالک ۲/ ۱۷۱۔

(۳) بدائع الصنائع ۶/ ۷۷، مغنی المحتاج ۲/ ۲۱۶، قواعد ابن رجب / ۶۵۔

۱۱۳ - دوم: حنفیہ کی رائے ہے کہ جس شرکت میں مال ہو، اس کی آمدنی تنہا کام کرنے والے کے لئے ہوگی، چنانچہ کسی عام مباح چیز کے حاصل کرنے کے لئے شرکت میں، اگر کوئی ایک اس چیز کو حاصل کرلے اور دوسرا اس کے تعاون کے لئے کچھ نہ کرے تو وہ حاصل کرنے والے کی ہوگی، اس لئے کہ اسی نے ملکیت کے سبب کو اختیار کیا ہے، اور اس کے شریک کو کچھ نہ ملے گا، اور اگر دونوں مل کر اس کو حاصل کریں تو دونوں کو آدھی آدھی ملے گی، کیوں کہ ملکیت کے سبب کو اختیار کرنے میں دونوں شریک ہیں، اب اگر دونوں اس کو فروخت کریں (اور ہر ایک کو اس میں سے کیا ملے گا اس کا تناسب: ذوات القیم مثلاً ایندھن کی لکڑی، اور گھاس میں قیمت کے اعتبار سے، اور مثلی مثلاً پانی کے ناپ اور اور معدنیات کے وزن میں مثل کے معیار سے معلوم ہو) تو ثمن اسی تناسب سے دونوں کے درمیان ہوگا، اور اگر تناسب کا علم نہ ہو تو نصف کے حدود میں ہر ایک کا دعوی مانا جائے گا، کیونکہ اس وقت وہ ظاہر کے خلاف نہیں، اس لئے کہ دونوں نے مل کر اس کو حاصل کیا ہے اور دونوں کے قبضہ میں ہے، لہذا بظاہر وہ دونوں کا برابر برابر ہے، ہاں اگر ایک شریک آدھے سے زائد کا دعوی کرے تو گواہ کے بغیر قبول نہیں کیا جائے گا، کیوں کہ یہ خلاف ظاہر ہے۔

اگر ایک شریک مباح چیز کو حاصل کرے اور دوسرا اس کا ایسا تعاون کرے جس کو حاصل کرنا نہیں کہتے (خواہ عمل کرنا ہو یا غیر عمل) مثلاً وہ اس کو اکھاڑے اور دوسرا اس کو اکٹھا کرے، یا وہ اس کو اکھاڑے، اور اکٹھا کرے اور وہی اس کو باندھے، اور دوسرا اس کو اٹھا کر لائے، یا وہ پانی لائے، دوسرا اس کو مشکیزہ یا پیالہ یا خچر یا گاڑی اس کو لادنے کے لئے دے، تو یہ تمام چیزیں حاصل کرنے والے کی ہوں گی، اور اس پر مذکورہ چیزوں کے ذریعہ تعاون کرنے والے کے لئے صرف اس کی اجرت مثل یا آلہ کی اجرت مثل ملے گی خواہ کتنی ہی زیادہ ہو، اس لئے کہ اس نے اس کے منافع عقد فاسد کے ذریعہ حاصل کئے ہیں (۱)۔

۱۱۴ - مالکیہ وشافعیہ کسی ایک شریک کے تنہا کام کرنے کی حالت میں اتفاق کرتے ہیں، لیکن دونوں شریک کے کام کرنے کی حالت میں وہ تین حالات کے مابین فرق کرتے ہیں (۲)۔

۱ - دونوں کے کام الگ الگ ہوں تو ہر ایک کو اس کی اپنی کمائی ملے گی۔

۲ - دونوں کے کام مخلوط ہوں، لیکن اس طور پر کہ دونوں کے کام کا تناسب معلوم ہو، اس صورت میں کمائی اسی تناسب سے ہوگی۔

۳ - دونوں کے کام اس طرح مخلوط ہوں کہ دونوں کے کاموں کا تناسب معلوم نہ ہو، یہاں پر وہ (مالکیہ وشافعیہ) حنفیہ سے اختلاف کرتے ہوئے دو احتمال ظاہر کرتے ہیں:

احتمال اول: کمائی میں برابری، اس لئے کہ یہی اصل ہے، اور یہی مالکیہ کے کلام کا ظاہر ہے۔

احتمال دوم: ان کو چھوڑ دینا کہ صلح کرلیں۔

یہاں ایک اور اختلافی جگہ ہے: وہ مباحات جن کو تنہا ایک شریک (مباحات کی تحصیل میں شرکت کی حالت میں) حاصل کرے، وہ اس کے اور اس کے شریک کے درمیان ہوں گی، جب تک کہ یہ فرض کیا جائے کہ اس نے ان کو اسی نیت سے حاصل کیا ہے، یہ مباحات کی تحصیل میں نیابت کے صحیح ہونے کی بنا پر ہے، اور یہی مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے (۳)۔

---

(۱) فتح القدیر والعنایہ ۵/ ۳۲، رد المحتار ۳/ ۳۶۰-۳۶۱۔

(۲) یاد رہے کہ مالکیہ ایک چوتھی حالت کو شرکت وجوہ فاسد کے ساتھ دائمی طور پر شامل کرتے ہیں۔

(۳) الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۰۷، المہذب ۱/ ۳۵۳، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳، مغنی المحتاج ۲/ ۲۱۲، البجیرمی علی المنہج ۳/ ۴۰، الشرقاوی علی التحریر ۲/ ۱۱۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ شریکین کے کام کرنے کی حالت میں نفع برابر برابر تقسیم ہوگا، کیوں کہ یہ فرض کیا گیا ہے کہ استحقاق کا سبب یعنی کام کرنا مشترک ہے، پھر ہر شریک اپنے شریک سے اس کے واسطے اپنے کئے ہوئے کام کی اجرت واپس لے گا، یعنی دوطرفہ شرکت میں اپنے عمل کی آدھی اجرت اور سہ طرفہ شرکت میں اپنے عمل کی دو تہائی اجرت، چہار طرفہ شرکت میں اپنے عمل کی تین چوتھائی اجرت، اسی طرح بقیہ صورتوں میں، البتہ حنابلہ میں شریف ابوجعفر کی شرکت اموال میں رائے یہ ہے کہ نفع کی تقسیم میں شرکت صحیحہ وفاسدہ کے درمیان مساوات ہوگی، لہذا اگر ان دونوں نے کوئی شرط لگائی ہے تو وہ اپنی شرائط پر ہوں گے، اس لئے کہ عقد شرکت جہالت کے باوجود درست ہے، اس لئے فاسد عقد شرکت میں (نکاح کی طرح) معین کردہ چیز ثابت ہوگی (۱)۔

۱۱۵- شرکت وجوہ جو مالکیہ وشافعیہ کے نزدیک اس فاسد شرکت کی قبیل سے ہے جس میں کوئی مال نہیں ہوتا، اس کی ان کے یہاں تین صورتیں ہیں:

پہلی صورت: دو یا زیادہ افراد اتفاق کریں کہ دونوں میں سے کوئی شریک جو کچھ اپنے ذمہ میں واجب دین کے عوض خریدے گا، دوسرا اس میں اس کا شریک ہوگا، اور نفع دونوں کا ہوگا۔

بعض مالکیہ اس کا الگ سے ''شرکت ذمم'' نام رکھتے ہیں (۲)۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ ان میں سے ہر ایک جو کچھ خریدے گا وہ خاص اس کی ہوگی، اس کا نفع اس کو اور اس کا خسارہ اس پر آئے گا (۳)، اس کا مطلب یہ ہے کہ دونوں مل کر جو خریدیں گے وہ شرکت ملک کے طور پر عقد کے شرائط کے لحاظ سے دونوں میں مشترک ہوگا۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۱۲۹/۵، مطالب اولی النہی ۵۱۱/۳۔
(۲) الفواکہ الدوانی ۱۷۲/۲، الخرشی علی خلیل ۲۷۱/۴۔
(۳) مغنی المحتاج ۲۱۲/۲۔

البتہ مالکیہ کہتے ہیں: بلکہ (فاسد ہونے کے باوجود) دونوں نے مل کر یا کسی ایک نے جو خریدا ہے وہ آپسی شرائط کے مطابق دونوں کے درمیان ہوگا (۱)۔

یہ بات ملحوظ رہے کہ مسئلہ کی یہ صورت ہونے پر مالکیہ وشافعیہ میں سے ہر ایک اس کی بنیاد محض اس پر رکھتے ہیں کہ اس مسئلہ میں شریکین میں سے کسی نے دوسرے کو خریداری کا وکیل نہیں بنایا ہے، لہذا اگر اس طرح کی توکیل پائی جائے تو شافعیہ میں سے بعض بہت متاخر فقہاء نے صراحت کی ہے کہ شرکت، صحیح شرکت عنان ہوگی، بشرطیکہ نفع جس تناسب سے دونوں کے درمیان تقسیم ہوگا اس کا بیان ہو، اگر دونوں مالوں کی مقدار معلوم نہ ہو، اور اس صورت میں جس شریک نے خریداری کو انجام نہیں دیا ہے خاص اس کے حصہ میں آنے والا ثمن اس پر دین ہوگا (۲)۔

ان دونوں کے لئے معین ثمن میں کسی معین چیز کی خریداری کے لئے وکیل بنانا (یا اس کی اجازت دینا) صحیح ہے، اور اس کے نتیجہ میں واضح طور پر ہر ایک کے نزدیک شرکت ملک ہو جائے گی، جیسا کہ اگر وہ دونوں مل کر اپنے اوپر دین کے عوض اس کو خریدیں، مالکیہ اور بعض شافعیہ نے کہا: فروخت کرنے والا ہر شریک سے صرف اس کے حصہ کے ثمن کا مطالبہ کرے گا، جب تک کہ اس کے شریک کی طرف سے اس پر ضمان لینے کی شرط نہ لگائی جائے، اس طرح کی صورت میں شافعیہ کے یہاں معتمد قول وکیل کو ضامن کے درجہ میں رکھنا ہے (۳)۔

دوسری صورت: ایک صاحب وجاہت شخص اور دوسرا غیر معروف شخص، دونوں اتفاق کریں کہ باوجاہت شخص خریدے گا اور

(۱) حواشی التحفہ ۲۱۱/۲، بلغۃ السالک ۱۶۹/۲۔
(۲) البجیرمی علی المنہج ۴۰۳/۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۳) بلغۃ السالک ۱۶۹/۲، مغنی المحتاج ۲۳۱/۲۔

غیر معروف شخص فروخت کرے گا، اس صورت میں باوجاہت شخص جو کچھ خریدے گا خاص اس کا ہوگا، اور غیر معروف شخص عوض کے مجہول ہونے کے سبب ''فاسد اجارہ'' میں بس کام کرنے والا ہوگا، اور وہ اس باوجاہت شخص سے اپنے کام کی اجرت مثل لینے کا مستحق ہوگا، جیسا کہ شافعیہ نے لکھا ہے (۱)۔

مالکیہ نے اس صورت پر جو حکم لگایا ہے وہ اس حکم سے الگ نہیں جو انہوں نے پہلی صورت پر لگایا ہے، صرف یہ ہے کہ ہر شریک کے دوسرے کی طرف سے کئے گئے کام کے واپس لینے کی صراحت ہے، بعض مالکیہ کا اس میں اختلاف ہے، ان کا میلان شرکت کو صحیح قرار دینے کی طرف ہے۔

تیسری صورت: صاحب وجاہت شخص غیر معروف شخص کے لئے اس کے مال میں کام کرے، لیکن مال اس کے سپرد نہ کیا جائے، یا صاحب وجاہت کا فریضہ صرف یہ ہو کہ وہ غیر معروف شخص کا مال فروخت کرے، اگرچہ مال اس کے سپرد کردے۔

شافعیہ نے لکھا ہے کہ یہ صورت اپنی دونوں شقوں کے ساتھ فاسد مضاربت ہے، یا تو اس وجہ سے کہ سرمایہ نقد نہیں، یا اس وجہ سے کہ اس نے مال عامل کے سپرد نہیں کیا ہے، لہذا عامل کو صرف اجرت مثل ملے گی (۲)۔ مالکیہ نے صورت مسئلہ کی پہلی شق کو ذکر نہیں کیا اور دوسری شق میں وہ اس سے اتفاق کرتے ہیں کہ کام کرنے والے کے لئے اجرت مثل ہوگی، البتہ انہوں نے اس کا نام ''جعل'' رکھا ہے، مزید انہوں نے کہا کہ خریدار کو دھوکہ دہی کے سبب ''خیار'' حاصل ہوگا اگر سامان باقی ہو، ورنہ اس پر اس سامان کے ثمن و قیمت میں جو کم ہو واجب ہوگا (۳)۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۵/ ۴، ۴۲، مغنی المحتاج ۲/ ۲۱۲۔

(۳) حواشی تحفۃ ابن عاصم ۲/ ۲۱۱، الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۷۱۔

۱۱۶ - سوم: مال کسی ایک شریک کا ہو اور کسی سبب سے شرکت فاسد ہوجائے تو آمدنی مال والے کی ہوگی اور دوسرے کو اجرت مثل ملے گی، یہ حنفیہ کے نزدیک ہے، اس لئے کہ آمدنی ملکیت کا اضافہ ہے، جیسا کہ انہوں نے مزارعت فاسدہ میں کہا ہے، اس لئے کہ کھیتی بیج کے تابع ہوتی ہے۔

لہذا اگر کسی کی ملکیت میں گھر یا گاڑیاں یا جانور ہوں اور وہ دوسرے کے سپرد کردے کہ ان کو کرایہ پر دے اور اجرت دونوں میں تقسیم ہوگی تو اس دوسرے شخص کے لئے صرف اجرت مثل ہوگی، اور ساری آمدنی مالک کے لئے ہوگی، جیسا کہ کسی شخص کو جو اپنا سامان بازار میں فروخت کرنا چاہتا ہے گاڑی یا جانور کی ضرورت ہو اس کو منتقل کرسکے، اور گاڑی یا جانور کا مالک اس کو صرف اس شرط پر دینا قبول کرے کہ آدھا نفع اس کا ہوگا تو یہ شرط لغو ہوگی، اور شرکت فاسد ہوگی اور سارا نفع سامان والے کا ہوگا، اس لئے کہ وہ اسی کی ملکیت کا اضافہ ہے، جانور یا گاڑی کے مالک کو صرف اجرت مثل ملے گی، اس لئے کہ اس نے منافع کو فاسد عقد کے ذریعہ حاصل کیا ہے (۱)۔

۱۱۷ - غیر حنفیہ کے یہاں بھی یہی ہے کہ نفع مال کے تابع ہے (۲)، اسی وجہ سے شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر تین آدمی شریک ہوں، ایک اپنے مال کے ساتھ، دوسرا اس مال کے ذریعہ سامان کی خریداری کے ساتھ، اور تیسرا سامان فروخت کرنے کے ساتھ، اس شرط پر کہ نفع ان تینوں کے درمیان مشترک ہوگا تو سب نفع مال والے کا ہوگا، اور اس کے ذمہ اپنے دونوں شریک کو صرف کام کی اجرت مثل دینا ہوگا (۳)۔

۱۱۸ - چہارم: اس بات پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر مال شریکین کا ہو تو

(۱) فتح القدیر ۵/ ۳۳، رد المحتار ۳/ ۳۶۱۔

(۲) حواشی الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۸۴۔

(۳) الشرقاوی علی التحریر ۲/ ۱۱۳۔

آمدنی دونوں کے درمیان دونوں کے مال کے لحاظ سے تقسیم ہوگی، جیسا کہ اگر شرکت اموال کے نفع میں ہر شریک کا حصہ مجہول ہو، نیز جیسے دو میں سے ایک کے پاس ٹرک ہو اور دوسرے کے پاس سواری کی گاڑی اور دونوں اتفاق کریں کہ وہ اپنی اور دوسرے شریک کی چیز کرایہ پر دیں، اور اس کی آمدنی دونوں کو برابر برابر ملے گی، یا معین تناسب سے ملے گی تو یہ شرکت فاسد ہے، کیوں کہ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ہر ایک نے دوسرے سے کہا: تم اپنی اس مملوکہ چیز کے منافع اور میری اس مملوکہ چیز کے منافع کو فروخت کرو، اس کا اور اس کا ثمن ہمارے درمیان اس نسبت سے تقسیم ہوگا، اور یہ کسی کام یا ضمان کے بغیر محض دوسرے کے مال سے نفع حاصل کرنا ہے، اور نفع مال یا عمل یا ضمان کے بغیر نہیں ہوتا، البتہ اگر یہ شرکت فاسدہ نافذ کردی جائے اور ہر ایک اپنی اپنی گاڑی معین اجرت پر کرایہ پر دے دے تو ہر ایک کو اپنی اپنی مملوکہ چیز کی اجرت ملے گی، اور اگر دونوں دونوں گاڑیوں کو ایک عقد میں، ایک معین کام کے لئے، معین اجرت پر دے دیں تو یہ صحیح اجارہ ہوگا، اور اس سے ملنے والی اجرت کو دونوں میں ہر ایک کی اپنی اپنی گاڑی کی اجرت مثل پر تقسیم کیا جائے گا، جیسا کہ دو مختلف فروخت شدہ چیزوں کی قیمت پر ثمن کو تقسیم کیا جاتا ہے [۱]۔ ان دونوں کی آپسی شرائط پر تقسیم نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ شرکت فاسدہ کے ضمن میں شرط لغو ہے، اس کا کوئی اعتبار نہیں [۲]۔

۱۱۹- یہ حکم جو اس قسم کو ملا ہے (جس میں شریکین کا مال ہے) ایک عمومی ضابطہ کی طرح ہے، یہی جمہور اہل علم کا مذہب ہے، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے اس سے اتفاق کرتے ہوئے کہا: ہر شریک اپنے شریک سے اس نے اس کے لئے جو کام کیا ہے، اس کی اجرت مثل واپس لے گا، الا یہ کہ وہ مفت کرنے والا ہو۔

البتہ مالکیہ ہمیشہ اپنے اس ضابطہ پر قائم رہتے ہیں جو انہوں نے مزارعت میں مقرر کیا ہے، جیسا کہ ہم اس کو بتا چکے ہیں، اور جب تک گنجائش ہوتی ہے وہ اسی ضابطہ پر چلتے ہیں، اسی وجہ سے ہم انہیں یہ کہتے ہوئے پاتے ہیں: اگر تین آدمی شریک ہوں، ایک کا گھر، دوسرے کا جانور اور تیسرے کی چکی ہو، اور شرط یہ ہو کہ پیسنے کا کام ان میں سے کوئی ایک معین شخص کرے گا اور یہ جانور والا ہونا چاہئے، اس صورت میں آمدنی ساری اس شخص کو ملے گی جس نے تنہا کام کیا ہے، اور اس پر دوسروں کے لئے ان کی اپنی اپنی چیز کی اجرت مثل ہوگی [۱]۔ یہ طریقہ قریب قریب انہی کے ساتھ خاص ہے، اس کی مثال ٹرک اور سواری گاڑی کا مسئلہ ہے اگر کوئی ایک شریک تنہا کام کرے۔

پھر اس کی تطبیق میں بھی دوسروں کا اختلاف ہوتا ہے، چنانچہ جیسا کہ دو جانوروں والے مسئلہ میں ابن قدامہ نے لکھا ہے، حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر دو افراد کسی معین چیز کو، کسی معین جگہ تک لے جانے کا ٹھیکہ اپنے ذمہ میں لیں، پھر وہ دونوں اس کو دو جانوروں پر یا ان کے علاوہ کسی اور سواری پر لادیں تو یہ شرکت صحیح ہوگی، اور اجرت دونوں کے درمیان آپسی شرائط کے مطابق تقسیم ہوگی [۲]۔ تاہم حنفیہ کے اصول اس سے ہم آہنگ نہیں، کیوں کہ ان کے نزدیک صحیح ہونے کے لئے ضروری ہے کہ شریکین کے درمیان عمومی ٹھیکہ کا عقد ہو جو اس ٹھیکہ سے پہلے ہو جس کو ابن قدامہ نے لکھا ہے [۳]۔ تاہم ابن قدامہ نے لوٹ کر یہ احتمال ظاہر کیا ہے کہ اپنی شرط کے ساتھ شرکت درست قرار دی جاسکتی ہے، حتی کہ اس حالت میں بھی

(۱) فتح القدیر ۵/ ۳۳، مغنی المحتاج ۲/ ۲۱۶۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۷۷، الخرشی ۴/ ۲۷۱، المغنی ۵/ ۱۱۵۔

(۱) الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۷۱، حواشی تحفۃ ابن عاصم ۲/ ۲۱۱۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۵/ ۱۱۵۔

(۳) فتح القدیر ۵/ ۳۳، رد المحتار ۳/ ۳۶۱۔

جب کہ شریکین دونوں جانوروں کو اجارۂ عین کے طور پر کرایہ پر دے دیں، یہ ان کے نزدیک مباحات کے حاصل کرنے میں شرکت کے درست ہونے پر قیاس ہے[1]۔

ضمیمہ:

۱۲۰ - شرکت فاسدہ میں فروخت کرنے والا شریکین میں سے کسی ایک کے ہاتھ اپنی فروخت کی ہوئی چیز کے ثمن کا مطالبہ کیسے کرے گا، اگر ایک شریک غائب ہو اور دوسرا موجود؟

مالکیہ کہتے ہیں: حالات تین ہیں:

پہلی حالت: فروخت کرنے والے کو شرکت کے فاسد ہونے کا علم ہو، اس صورت میں اس کو حاضر شریک سے ثمن میں اس کے حصہ کے بقدر ہی مطالبہ کرنے کا حق ہوگا۔

دوسری حالت: فروخت کرنے والے کو شرکت کا علم ہو، لیکن اس کے فاسد ہونے کا علم نہ ہو تو اس صورت میں سارے ثمن کا مطالبہ حاضر شریک سے کرنے کا اس کو حق ہوگا، اگرچہ اس شریک نے اس سے خود نہ خریدا ہو۔

تیسری حالت: خود شرکت کا علم اس کو نہ رہا ہو، اس حالت میں اگر حاضر شریک نے ہی اس سے خریدا ہو تو سارے ثمن کا مطالبہ اس سے کرے گا، کیوں کہ فروخت کرنے والے نے اس کے ساتھ معاملہ اس شرط پر نہیں کیا کہ وہ آدھے میں دوسرے کا وکیل ہے، اور اگر خود اس نے اس سے نہ خریدا ہو تو اس سے صرف ثمن میں اس کے حصہ کا مطالبہ کرے گا، اس لئے کہ فروخت کنندہ سامان کے صرف اسی حصہ کے بالمقابل کا مالک ہے۔

انہوں نے یہی لخمی سے نقل کیا ہے، لیکن خرشی نے اس کے خلاف لکھا ہے، دیکھنا چاہیں تو دیکھ لیں۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۵/ ۱۱۶۔

شرکت کے ختم ہونے کے اسباب:

عام اسباب:

شرکت کے ختم ہونے کے عام اسباب وہ ہیں جو کسی ایک شرکت کے ساتھ خاص نہیں، بلکہ ہر طرح کی شرکتوں میں آتے ہیں، اور وہ یہ ہیں:

۱۲۱ - اول: شریکین میں سے کسی کا شرکت کو فسخ کر دینا، عقد کے عدم لزوم پر بحث کے ضمن میں اس پر گفتگو ہو چکی ہے۔

۱۲۲ - دوم: حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ ایک شریک کا شرکت سے انکار کرنا اس کو فسخ کرنے کے درجہ میں ہے، حتی کہ اگر شرکت ہوئی بھی ہو تو دوسرے شریک کے لئے اس انکار کے علم کے بعد اور خود اس انکار کرنے والے کے لئے شرکت کے مال میں اپنے شریک کے حصہ میں تصرف کرنا ممنوع ہوگا، اور اگر اس میں تصرف کر دے تو اس پر اس کا ضمان ہوگا، جیسے غصب کرنے والا ضامن ہوتا ہے، اس کو اس کا نفع ملے گا، اسی پر اس کا خسارہ آئے گا، اس لئے کہ اس نے شریک کی اجازت کے بغیر تصرف کیا ہے، اگرچہ امام ابوحنیفہ وامام محمد کے نزدیک اس سے ملنے والا نفع اس کے لئے حلال نہیں، لہذا وہ اس کو صدقہ کر دے گا[1]۔ شافعیہ نے حنابلہ کے برخلاف صراحت کی ہے کہ وکالت انکار کے سبب باطل ہو جاتی ہے، اگر انکار بالقصد ہو، اس کا کوئی اور مقصد نہ ہو (مثلاً وکالت کے مال کو کسی ظالم وجابر کے ہاتھ میں جانے سے بچانا)، اور شرکت ان کے نزدیک محض وکالت ہے[2]۔

۱۲۳ - سوم: اگر ایک شریک جنون مطبق[3] کا شکار ہو جائے، اور

(۱) فتح القدیر ۵/ ۳۴، ردالمحتار ۳/ ۳۵۷-۳۶۲۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۲۱۴ - ۲۳۳، مطالب اولی النہی ۳/ ۴۵۸۔

(۳) باء کے کسرہ کے ساتھ، عوام اس پر فتحہ پڑھتے ہیں، قیاس میں اس کی ایک وجہ ہے، لیکن وہ منقول نہیں، "المصباح" میں اسی طرح ہے۔

جنون مطبق ایک ماہ یا ایک سال تک مسلسل (جیسا کہ حنفیہ کے یہاں اختلاف ہے)[۱] پاگل رہنے کے بعد ہی ہوگا، تو شرکت اس پاگل پن کے شروع ہونے کے بعد اس مدت کے گزرنے پر ہی ختم ہوگی۔

شرکت کے باطل ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس کا مدار وکالت پر ہے، وہ وکالت کے بغیر نہیں ہوسکتی، اور وکالت جنون مطبق سے باطل ہوجاتی ہے، اس لئے کہ وہ اہلیت کو ختم کردیتا ہے۔

مجنون کے حصہ میں دوسرے شریک کے تصرف کے بارے میں یہاں وہی مسئلہ آئے گا جو انکار کے بارے میں گذر چکا ہے[۲]۔ شافعیہ وحنابلہ نے بھی (مدت کی تعیین کے بغیر) جنون کے سبب بطلان ہونے کی صراحت کی ہے[۳]۔

۱۲۴- چہارم: ایک شریک کی موت: اس لئے کہ موت وکالت کو ختم کردیتی ہے، اور ضمنی وکالت شرکت کی حقیقت کا جزو ہے، اس سے ابتداء یا بقاء کے مرحلہ میں علاحدہ نہیں ہوسکتی، اس لئے کہ شرکت کے آغاز سے اس کے اختتام تک ہر شریک کے لئے دوسرے کی طرف سے تصرف کی ولایت کا ثابت اور برقرار رہنا لازمی ضرورت ہے، البتہ اموال میں موت کے سبب شرکت کا بطلان اس پر موقوف نہیں کہ شریک کو موت کا علم ہوجائے، اس لئے کہ یہ حکمی غیر مقصود معزولی ہے جسے مقدم اور موخر کرنا ممکن نہیں ہے، کیوں کہ موت ہوتے ہی مردے کے مال کی ملکیت شرعی طور پر اس کے ورثاء کی طرف منتقل ہوجاتی ہے، لہذا شریعت کی نافذ کردہ چیز کو موقوف کرنا ممکن نہیں[۱]۔

موت کی وجہ سے شرکت محض میت کے حق میں باطل ہوجاتی ہے، لہذا اگر اس کا صرف ایک شریک ہوتو لازمی طور پر کچھ بھی شرکت باقی نہ رہے گی، لیکن اگر اس کے کئی ایک شریک ہوں تو تاحیات باقی شرکاء کے مابین شرکت باقی رہے گی[۲]۔

اس سبب بطلان کی بھی شافعیہ و حنابلہ نے صراحت کی ہے[۳]۔

۱۲۵- شافعیہ وحنابلہ نے کہا ہے کہ رشید (ہوش مند) وارث کو تقسیم کرنے اور نئے سرے سے شرکت کرنے کے درمیان اختیار ہے، اور غیر رشید وارث کے ولی پر یا اس شریک کے ولی پر جس کے جنون کے سبب شرکت ختم ہوگئی واجب ہے کہ ان دونوں میں سے جو زیر پرورش شخص کے لئے زیادہ بہتر ہو اس کو اختیار کرے، ہاں اگر ترکہ پر دین ہو یا اس میں کسی غیر معین شخص کے لئے وصیت ہوتو از سر نو شرکت کا جواز ان دونوں کی (گو کہ ترکہ کے باہر سے ہو) ادائیگی پر موقوف ہوگا، اس لئے کہ وہ دونوں ترکہ کے ساتھ رہن کے متعلق ہونے کی طرح متعلق ہوتے ہیں، اور مرہون میں شرکت درست نہیں۔

متعین موصی لہ (جس کے لئے وصیت کی گئی) ان تمام امور میں وارث کی طرح ہے، اور متعدد ہونے کی صورت میں اس کو ایک وارث کی طرح مانا جائے گا، شافعیہ شرکت کو از سر نو قائم کرنے کے بارے میں برقرار رکھنے کے الفاظ پر اکتفاء کرتے ہیں، اگرچہ ان کی بعض عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ اکتفاء اس صورت کے ساتھ خاص ہے جب کہ شرکت کا مال سامان ہو[۴]۔

---

(۱) پہلی رائے امام ابو یوسف کی اور دوسری امام محمد کی ہے، ترجیح میں اختلاف ہے، اس کو اس کی توجیہات کے ساتھ دیکھئے: البدائع ۶/ ۳۸، مجمع الانہر ۲/ ۲۳۷۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۷۸، ردالمحتار ۳/ ۳۶۲۔

(۳) مغنی المحتاج ۲/ ۲۱۵، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۱۳۳۔

(۱) فتح القدیر ۵/ ۳۴۔

(۲) ردالمحتار ۳/ ۳۶۱۔

(۳) مغنی المحتاج ۲/ ۲۱۵، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۱۳۳۔

(۴) مغنی المحتاج ۲/ ۲۱۵، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۰، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۱۳۴۔

۱۲۶- پنجم: حنفیہ کی رائے ہے کہ کسی ایک شریک کے مرتد ہوکر دارالحرب چلے جانے کا فیصلہ ہونے سے شرکت ختم ہوجاتی ہے کیوں کہ اس کی وجہ سے وہ اہل حرب میں داخل ہوجاتا ہے، اوران کے نزدیک اس امر کا فیصلہ حکمی موت ہے، بلکہ امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ مذکورہ فیصلہ سے یہ واضح ہوجاتا ہے کہ حکمی موت ارتداد کے وقت ہی سے تھی (۱)۔ اور اگر اس سبب سے شرکت باطل ہوجائے، پھر وہ شریک مسلمان ہوکر لوٹ آئے تو شرکت کے تعلق سے یہ بے سود ہوگا، کیوں کہ شرکت باطل ہوچکی اور معاملہ ختم ہوگیا۔

رہا اس طرح کا فیصلہ صادر ہونے سے قبل ارتداد (خواہ اس کے ساتھ وہ دارالحرب میں چلا گیا ہو یا نہ گیا ہو) تو اس کے نتیجہ میں شرکت موقوف کردی جائے گی، یہاں تک کہ اگر وہ مرتد دوبارہ اسلام لے آئے تو اس شرکت کی سابقہ نوعیت لوٹ آئے گی اور اگر مرجائے یا قتل کردیا جائے تو ظاہر ہوگا کہ شرکت ارتداد کے وقت سے باطل تھی (۲)۔

۱۲۷- ششم: شرائط عقد کی خلاف ورزی: مثلاً شریک اس جگہ کی حدود سے آگے بڑھ جائے جس کی قید شرکت میں ہو (۳)۔ البتہ یہ بطلان کلی یا جزوی خلاف ورزی کے بقدر ہوگا، کلی خلاف ورزی کی مثال: ایک شریک دوسرے کو سامان لے کر باہر نکلنے سے منع کردے، پھر بھی وہ سامان لے کر نکل جائے۔

جزوی خلاف ورزی کی مثال:

وہ ادھار بیچے، اور اس کا شریک اس کی اجازت نہ دے تو یہ بیع شریک کے حصہ میں باطل ہوگی، اور فروخت کرنے والے کے حصہ میں نافذ ہوگی اور اس حصہ میں اس وقت شرکت بھی باطل ہوجائے گی۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۱۲، ردالمحتار ۳/ ۳۰۹۔

(۲) فتح القدیر ۵/ ۳۴، ردالمحتار ۳/ ۳۶۱-۳۶۲۔

(۳) ردالمحتار ۳/ ۳۵۷۔

۱۲۸- لیکن مالکیہ عقد کے شرائط بلکہ اس کے مزاج کی خلاف ورزی پر صرف یہ مرتب کرتے ہیں کہ دوسرے شریک کو حق ہوگا کہ اس تصرف کو رد کردے جس کے ذریعہ خلاف ورزی ہوئی ہے، اور اگر خلاف ورزی کے سبب مال ضائع ہوجائے تو خلاف ورزی کرنے والے کو ضامن بنائے، چنانچہ انہوں نے اس کی صراحت شریک عنان کے یک طرفہ بلا مشورہ تصرف کرنے کے مسئلہ میں کی ہے، کیوں کہ شرکت عنان کا تقاضا ہے کہ کوئی شریک اپنے طور پر دوسرے سے رائے لئے بغیر تصرف نہ کرے (۱)، یہی حنفیہ کے نزدیک ہے، اور اپنے شریک کی اجازت کے بغیر ادھار فروخت کرنے کے مسئلہ کے تئیں شافعیہ (۲) کے موقف سے یہی سمجھ میں آتا ہے، یہ اس لئے کہ ان کے نزدیک یہ مانا جاتا ہے کہ ادھار فروخت کرنے کا حق عقد شرکت کے مزاج سے میل نہیں کھاتا (۳)۔

۱۲۹- ہفتم: شافعیہ وحنابلہ نے اسباب بطلان میں لکھا ہے: کم عقلی کے سبب کسی شریک پر پابندی عائد ہونا ہے، اور شافعیہ نے دیوالیہ پن کے سبب پابندی کا اضافہ کیا ہے، البتہ یہ دیوالیہ پن کے تعلق سے جزوی سبب بطلان ہے، بایں معنی کہ دیوالیہ شخص پر پابندی لگنے کے بعد اس کی طرف سے کوئی ایسا تصرف نافذ نہ ہوگا جو پابندی کی وجہ سے اس کے لئے ممنوع ہوگیا ہو، اور شافعیہ کا قاعدہ ہے کہ ذمہ میں خرید وفروخت دیوالیہ شخص کی طرف سے نافذ ہوتے ہیں، رہا کم عقل تو وصیت اور مدبر بنانے کے علاوہ اس کا کوئی مالی تصرف درست نہیں، لہذا اگر دیوالیہ شخص یا اس کا شریک شرکت کے مال میں سے کچھ فروخت کردے تو غیر دیوالیہ کے حصہ میں نافذ ہوگا، اور اگر دیوالیہ شخص اپنے ذمہ میں شرکت کے لئے کوئی چیز خریدے تو ان کے

(۱) بلغۃ السالک ۲/ ۱۷۱۔

(۲) اجازت کے تئیں ان کا موقف مشہور ہے۔

(۳) نہایۃ المحتاج اور اس کے حواشی ۵/ ۹۔

نزدیک وہ شرکت میں نافذ ہوگی[۱]۔

خاص اسباب:

۱۳۰ - اول: حنفیہ کے نزدیک شرکت اموال میں مال کا ہلاک ہونا ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ دونوں یعنی شریکین میں سے ہر ایک کا مال ہلاک ہوجائے، خواہ یہ شرکت کے مال کے ذریعہ خریداری سے قبل ہو یا اس کے بعد، یا شرکت کے مال کے ذریعہ کچھ خریداری سے قبل کسی ایک کا مال ہلاک ہوجائے، اس صورت مسئلہ کی شق دوم کا تصور صرف اس صورت میں ہوگا جب کہ اس ایک شخص کا مال دوسرے کے مال سے علاحدہ ہو، اس وجہ سے کہ دونوں کی جنس الگ تھی یا مخلوط نہیں کیا گیا تھا، اور اگر دونوں ایک جنس کے ہوں اور دونوں کو مخلوط کردیا گیا ہو تو اب جو بھی مال ہلاک ہوگا دونوں شریک کا ہلاک ہوگا، کیوں کہ یہ قطعی فیصلہ کرنا ممکن نہیں کہ جو مال ہلاک ہوا وہ ایک کا تھا دوسرے کا نہیں، اب جو مال رہ گیا ہے وہ مشترک ہوگا، مال کی ہلاکت کے سبب شرکت کے باطل ہونے کا راز یہ ہے کہ جب شرکت کا سارا مال ہلاک ہوجائے تو عقد کے لئے متعین محل ہلاک ہوگیا، اور عقد اپنے محل کے فوت ہونے سے باطل ہوجاتا ہے، جیسے مبیع کے ہلاک ہونے سے بیع باطل ہوجاتی ہے، یہاں ہلاک ہونے والا مال معین طور پر محل عقد صرف اس لئے ہے کہ اثمان (اگرچہ معاوضات کے اندر متعین نہیں ہوتے، تاکہ وہ ثمنیت کی حقیقت سے خارج نہ ہوجائیں اور مقصود بالذات سامان نہ بن جائیں) معاوضات کے علاوہ (جیسے ہبہ اور وصیت) ہر ایسے عقد میں جس میں ان کے بالمقابل عوض نہ ہو متعین ہوجاتے ہیں، اور یہی شرکت کی حقیقت ہے[۲]۔

(۱) الرشیدی علی نہایۃ المحتاج ۵/۱۰، المغنی لابن قدامہ ۵/۱۲۳۔
(۲) بدائع الصنائع ۶/۷۸، فتح القدیر ۵/۳۵۴۔

جب خریداری سے قبل کسی ایک مال کی ہلاکت سے شرکت باطل ہوجائے تو دوسرا مال خالص اس کے مالک کا ہوگا۔ اور اس کے بعد اس کے ذریعہ سے جو چیز وہ خریدے گا وہ خاص اسی کی ہوگی، جس کا مال ہلاک ہوگیا اس کو کوئی اختیار اس پر نہ ہوگا، نہ شرکت کے طور پر، کیوں کہ اس کا باطل ہونا معلوم ہے، اور نہ وکالت کے طور پر جو شرکت کے ضمن میں تھی، کیوں کہ شرکت کا باطل ہونا اپنے ساتھ اس کو بھی باطل کردے گا، اور اگر شرکت وکالت کے لفظ سے ہوئی ہو[۱] تو باقی مال والا اس سے جو چیز خریدے گا وہ وکالت کے حکم سے مشترک ہوگی، اس لئے کہ صریح وکالت شرکت کے باطل ہونے سے باطل نہیں ہوتی[۲]۔ اور وہ اپنے شریک سے اس کے حصہ کا ثمن مانگے گا، لیکن اب یہ شرکت ملک ہوگی، کیوں کہ دونوں میں شرکت کا عقد نہیں رہا۔

۱۳۱ - حنابلہ کی رائے ہے کہ ایک مال کا ہلاک ہونا علی الاطلاق شرکت کا ہوگا، اور باقی جو ہلاکت سے بچ جائے وہ بھی شرکت کا ہوگا، کیوں کہ وہ محض عقد شرکت سے دونوں مالوں کے مشترک ہونے کا حکم لگاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ مال ایک لفظ کے ذریعہ تقسیم کیا جاتا ہے، جیسا کہ خرص (اندازہ لگانے) میں ہوتا ہے، تو اس میں تعجب نہیں کہ مال میں ایک لفظ کے ذریعہ شرکت ہوجائے، جیسا کہ عقد شرکت میں ہوتا ہے، اب اگر آدھے آدھے مال کے ذریعہ شرکت ہو تو نفس عقد کا تقاضا ہے کہ ہر شریک کے لئے اپنے ساتھی کے آدھے مال میں ملکیت ثابت ہو[۳]۔ مالکیہ نے اپنے معتمد قول میں میانہ روی اختیار کی ہے، چنانچہ وہ کہتے ہیں: اگر دونوں مالوں کو مخلوط کرنے سے قبل ایک مال ہلاک ہوجائے اگرچہ مخلوط کرنا حکمی ہو تو خاص طور پر اس

(۱) مثلاً دونوں نے کہا: ''ہمارا اتفاق ہے کہ ہم میں سے ہر ایک جو چیز خریدے گا وہ ہمارے درمیان مشترک ہوگی، ردالمحتار ۳/۳۵۴۔
(۲) فتح القدیر ۵/۲۳، بدائع الصنائع ۶/۷۸، ردالمحتار ۳/۳۵۳-۳۵۴۔
(۳) المغنی لابن قدامہ ۵/۱۲۸۔

کے مالک کے ضمان سے ہلاک ہوگا، نہ کہ شرکت کے ضمان سے، اس کے باوجود شرکت باقی رہے گی، یعنی شرکت کے باقی مال سے جو چیز خریدی جائے گی شرکت کی ہوگی، اور جس شریک کا مال تلف ہوا ہے اس پر ثمن میں اس کا حصہ واجب ہوگا، الا یہ کہ خریداری دوسرے مال کی ہلاکت کا علم خریدار کو ہونے کے بعد ہو، اور جس شریک کا مال ہلاک ہوا ہے وہ اس میں شرکت نہ چاہتا ہو، یا وہ تو چاہے لیکن دوسرا دعوی کرے کہ اس نے اس چیز کو خاص اپنے لئے خریدا ہے تو اس صورت میں وہ چیز تنہا باقی مال والے کی ہوگی (۱)۔

اس سلسلہ میں شافعیہ کا صریح کلام ہم نے نہیں دیکھا۔ البتہ انہوں نے شرکت کے صحیح ہونے کے شرائط میں مال کو مخلوط کرنا قرار دیا ہے، جس کا تقاضا ہے کہ مخلوط کرنے کے علاوہ میں کسی ایک مال یا دونوں مالوں کی ہلاکت سے شرکت باطل ہوجائے (۲)۔

۱۳۲ - دوم: شرکت مفاوضہ میں مساوات کا ختم ہوجانا، خواہ راس المال (سرمایہ) میں مساوات مفقود ہو یا اہلیت تصرف میں، ان میں سے کسی وجہ سے اگر مفاوضہ باطل ہوجائے تو عنان ہوجائے گی، کیوں کہ عنان میں مساوات شرط نہیں، جیسا کہ معلوم ہے، یہ حنفیہ کے نزدیک ہے (۳)۔

سوم: وقت کے ساتھ مقید شرکت میں مدت کا ختم ہونا ہے، اور گذر چکا ہے کہ وقت کے ساتھ مقید کرنا حنفیہ میں طحاوی کے علاوہ تمام فقہاء کے نزدیک درست ہے۔

(۱) بلغۃ السالک ۲/ ۱۶۸۔

(۲) نہایۃ المحتاج مع حواشی ۵/ ۱۰، مغنی المحتاج ۵/ ۲۱۵۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۳۱۱۔

شروع

تعریف:

۱ - شروع: "شرع" کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: **شرعت في الأمر أشرع شروعا:** کام شروع کرنا، **شرعت في الماء شروعا:** دونوں ہتھیلیوں سے پانی پینا یا پانی میں داخل ہونا، **شرعت المال (ای الإبل) أشرعه:** اونٹ کو پانی پر لے جانا، **شرع الباب إلی الطابق شروعا:** ملا ہوا ہونا۔ **طریق شارع:** عام راستہ، اور **أشرعت الجناح إلی الطریق:** راستہ میں سائبان نکالنا۔

اسی سے "**شرع الله الدین**" ہے، یعنی اللہ نے دین مقرر کیا اور واضح کیا، اور اسی سے شریعت ہے، یعنی وہ عقائد واحکام جو اللہ تعالی نے اپنے بندوں کے لئے مقرر کئے ہیں (۱)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

شروع سے متعلق احکام:

عبادات کو شروع کرنا:

۲ - فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ عبادات کو شروع کرنا الگ الگ عبادات کے لحاظ سے حقیقتاً یا حکماً نیت کے ساتھ متصل فعل کے ذریعہ ہوتا ہے، مثلاً: نماز کو شروع کرنا نیت کے ساتھ تکبیر تحریمہ سے، اور

(۱) لسان العرب، المشوف المعلم ۱/ ۴۲۳-۴۲۴، المصباح المنیر، مختار الصحاح، المعجم الوسیط۔

روزہ کو شروع کرنا نیت اور کھانے پینے اور جماع سے رکنے کے ذریعہ ہوتا ہے[۱]۔

(دیکھئے: اصطلاح ''عبادت''، ''نیت''، ''صلاۃ''، ''صوم''، ''حج''، ''جہاد''، ''ذکر'')۔

معاملات کو شروع کرنا:

۳- معاملات کو شروع کرنا قول کے ذریعہ ہوگا یا جو قول کے قائم مقام اور اس کا نائب ہو اس کے ذریعہ، مثلاً: معاطاۃ (یعنی بغیر کچھ کہے لین دین) ان لوگوں کے نزدیک جو اس کے قائل ہیں، یا تحریر یا اشارہ۔

یہاں پر بیع یا نکاح یا اجارہ یا ہبہ یا وقف یا وصیت یا عاریت اور دوسرے انواع واقسام کے معاملات میں نیت کو شروع کرنا شمار نہیں کیا جاتا ہے، اس لئے کہ دل کے قصد کا ہمیں علم نہیں، لہذا یہ معاملات ''ایجاب'' و''قبول'' پر مبنی ہیں، اور ایجاب کرنے والے کا یہ کہنا کہ میں نے فلاں فلاں چیز تمہارے ہاتھ بیچ دی، بیع کو شروع کرنا ہے، اور اگر خریدار اس ایجاب کو قبول کرلے گا تو بیع مکمل ہوجائے گی[۲]۔

جنایات (جرائم) کو شروع کرنا:

۴- جنایات اور حدود میں شروع کرنا فعل کے ذریعہ ہوتا ہے، قول یا نیت کے ذریعہ نہیں۔

شروع کرنے کے بعد جس کی تکمیل واجب ہے:

۴- م- اللہ تعالی نے جو چیز مکلّف پر واجب کی ہے اگر وہ اس کو شروع کردے تو اس کا مکمل کرنا بالاتفاق اس پر واجب ہے، اور اس کی تکمیل سے قبل اس کے لئے اس کو توڑنا یا چھوڑنا جائز نہیں ہے۔

اس سے ضرورت کی وہ حالت مستثنی ہے جو تکمیل سے مانع ہو، مثلاً نمازی کا وضو ٹوٹ جائے، یا وہ بے ہوش ہوجائے یا دوران نماز عورت کو ماہواری آ جائے، اور اس کے علاوہ دوسری چیزیں جو مکلّف کو تکمیل کرنے سے روک دیتی ہیں۔

دیکھئے: اصطلاح ''استیناف''، ''حیض'' اور ''صلاۃ''۔

نماز ہی کی طرح ہر فرض کام مثلاً: روزہ یا زکاۃ یا حج ہے کہ اگر ان کو شروع کردے تو ان کی تکمیل واجب ہوگی، اور چھوڑنے سے گنہگار ہوگا، اور کبھی اس کے سبب دنیا میں اس کو سزا ملتی ہے جیسے کفارہ اس شخص کے لئے جو رمضان کے دن میں بلا عذر، جان بوجھ کر روزہ توڑ دے،، اور قربانی کا جانور اس شخص پر لازم ہونا جو اپنا حج یا عمرہ فاسد کردے، اور اگلے سال ان دونوں کو دوبارہ کرنا لازمی امر ہے جو اس کے ذمہ سے متعلق ہے۔

زرکشی نے کہا: فرض کفایہ کو شروع کرنے والا اگر اس کو توڑنا چاہے تو اگر اس کے توڑنے سے کئے ہوئے عمل کا باطل ہونا لازم آئے تو ایسا کرنا حرام ہے، مثلاً نماز جنازہ، ورنہ اگر اس کے توڑنے سے شارع کا مقصود مصلحت فوت نہ ہو بلکہ پورے طور پر حاصل ہوجائے تو توڑنا بالیقین جائز ہے جیسے کسی ڈوبتے کو بچانا شروع کرے، پھر اس کو بچانے کے لئے کوئی اور آ جائے۔

ہاں انہوں نے لقیط (پڑا ہوا بچہ) کے بارے میں لکھا ہے کہ جو اس کو اٹھالے اس کے لئے جائز نہیں کہ کسی اور کے پاس اس کو منتقل کردے، اور اگر شارع کا مقصود مصلحت حاصل تو ہوجائے لیکن مکمل طور پر حاصل نہ ہو تو بھی اصح یہ ہے کہ اس کے لئے توڑنا جائز ہے، جیسے باجماعت نماز پڑھنے والا الگ نماز پڑھنے لگے اگرچہ ہم کہیں کہ

---

(۱) بدائع الصنائع ۱/۱۹، ۱۹۹، الہدایہ شرح بدایۃ المبتدی للمرغینانی ۱/۳۰، الکافی لابن عبد البر ۱/۱۶۴، ۱۹۹، ۳۳۴، ۳۳۴، الاشباہ والنظائر للسیوطی ص/۴۳، الأم للامام الشافعی ۱/۸۶، روضۃ الطالبین للنووی ۱/۲۲۴، شرح التحریر للانصاری ۱/۱۸۲-۱۸۳، المغنی ۱/۱۱۰، ۲۶۴۔

(۲) الہدایہ ۳/۱۶، ۱۷، المقدمات الزکیہ ص ۲۵۰-۲۵۱۔

جماعت فرض کفایہ ہے، اور کسی علم کو شروع کرنے والا اگر اس کو چھوڑ دے تو اس سے پہلے حاصل کئے ہوئے علم کا باطل ہونا لازم نہیں آئے گا، اس لئے کہ اس کا ایک حصہ دوسرے سے مربوط نہیں ہوتا، اور فرض کفایہ دوسرے کے ذریعہ انجام پاتا ہے، اس طرح صورتیں تین ہیں:

ایسا توڑنا جو کئے ہوئے حصے کو باطل کردے، یہ قطعی طور پر باطل ہے، اور ایسا توڑنا جو گزرے حصے کو باطل نہ کرے اور موجودہ حصہ کو فوت نہ کرے، یہ قطعی طور پر جائز ہے، اور ایسا قطع کرنا جو اصل مقصود کو باطل نہ کرے، البتہ فی الجملہ کسی امر مقصود کو باطل کردے اس میں اختلاف ہے۔

حنابلہ میں سے فتوحی نے کہا: فرض کفایہ شروع کرنے سے فرض عین بن جاتا ہے، اور اظہر قول کے مطابق اس کی تکمیل واجب ہے، شروع کرنے سے اس کا لازم ہونا حفظ قرآن کے مسئلہ سے ماخوذ ہے کہ صحیح مذہب کے مطابق حفظ شروع کرنے کے بعد اس کو ترک کرنا حرام ہے، ایک قول کے مطابق مکروہ ہے [1]۔

۵ - وہ سنن جن کی ترغیب شریعت نے دی ہے تو اگر وہ حج یا عمرہ ہو، اور ان کو شروع کردے تو بالاتفاق ان کو پورا کرنا واجب ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: ''وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ'' [2] (اور حج وعمرہ کو اللہ کے لئے پورا کرو)۔ اور اگر ان دونوں کے علاوہ ہو تو اس کو شروع کرنے کے بعد اس کو مکمل کرنا مختلف فیہ ہے۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ جو نفل شروع کردے اس پر اس کی تکمیل لازم ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: ''وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ'' [1] (اور اپنے اعمال کو رائیگاں مت کرو)۔ جو ادا کرچکا ہے اسکو باطل کرنے سے بچانا اور محفوظ کرنا واجب ہے، اس لئے کہ یہ عمل اللہ کا حق ہوگیا، اور اس کی حفاظت کا راستہ بس یہی ہے کہ باقی ماندہ کی پابندی کی جائے، لہذا لازمی طور پر تکمیل واجب ہے۔

اب اگر بلا عذر اس سے نکل جائے تو قضا لازم ہوگی، اور اس کے چھوڑنے پر گناہ اور سزا ہوگی، اور اگر کسی عذر سے اس سے نکل جائے تو اس پر قضا لازم ہوگی، اس طرح ان کے نزدیک نفل شروع کرنے کے بعد واجب ہوجاتی ہے۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ جو نفل سے عذر کی بنا پر نکل جائے اس پر قضا نہیں، اور جو بلا عذر نکلے اس پر قضا ہے۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ اگر نفل شروع کردے تو اس کو جاری رکھنا اس پر لازم نہیں، اور نہ ہی اس کی تکمیل نہ کرنے پر اس پر قضا واجب ہے، کیوں کہ جب نفل شروع کرنے سے قبل غیر لازم مشروع ہے تو شروع کرنے کے بعد بھی اس کا اسی طرح رہنا واجب ہے، اس لئے کہ مشروعیت کی حقیقت شروع کرنے سے نہیں بدلتی، اور اگر اس کو مکمل کردے تو وہ نفل کو ادا کرنے والا ہوگا نہ کہ وجوب کو ساقط کرنے والا، اور اگر نفل روزہ شروع کرے پھر اس کو مکمل کرنے کی نذر مان لے تو ''صحیح قول'' کے مطابق اس پر لازم ہوگا۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ جو نفل شروع کرے اس کے لئے اس کو جاری رکھنا مستحب ہے، اور اگر اس سے نکل جائے تو اس پر گناہ نہیں، اور نہ اس پر قضا واجب ہے [2]۔

---

(۱) جامع الأسرار للبخاری ص/ ۱۰۲، المجموع للنووی ۶/ ۳۹۴، الفوائد فی اختصار المقاصد للعز بن عبد السلام/ ۱۰۵، شرح الکوکب المنیر لابن النجار ۱/ ۳۷۸، المنثور فی القواعد للزرکشی ۲/ ۲۴۳۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۹۶۔

(۱) سورۂ محمد/ ۳۳۔

(۲) المجموع للنووی ۶/ ۳۹۴، الہدایہ للمرغینانی ۱/ ۱۲۸، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۱۵۱-۱۵۳، المحصول للرازی ۱/ ۲/ ۳۵۷-۳۵۸، اصول السرخسی ۱/ ۱۱۵، شرح الجلال المحلی علی منہاج الطالبین ۴/ ۲۹۱-۲۹۴، مرآۃ الأصول

٦ - قرآن کریم کی تلاوت: اگر مکلّف اس کو شروع کرے تو لوگوں سے گفتگو کے لئے اس کو چھوڑ نا مکروہ ہے، لہذا قراءت قرآن پر بات چیت کو ترجیح نہیں دینا چاہئے، حضرت ابن عمرؓ کے بارے میں آیا ہے: "أنه كان إذا قرأ القرآن لم يتكلم حتى يفرغ منه" (١) (جب وہ قرآن پڑھتے تو فارغ ہونے تک کسی سے بات نہیں کرتے تھے)۔

حیض و نفاس والی عورتیں اگر یہ بھول کر کہ وہ حالت حیض یا حالت نفاس میں ہیں قراءت قرآن شروع کردیں تو ان پر قراءت کو جاری رکھنا واجب نہیں، بلکہ بند کرنا ان پر واجب ہے۔

استحاضہ والی عورت اور صاحب عذر جیسے پیشاب کے قطرات آنا وغیرہ اگر ان میں سے کوئی نماز کے لئے وضو کرے تو اس کے لئے قرآن پڑھنا جائز ہے، اگر وہ باوضو قراءت شروع کرے تو مستحب یہ ہے کہ قراءت بند نہ کرے، اور اس میں قرآن کی سورہ یا حزب کو مکمل کرنا واجب نہیں۔

اگر وہ مکلّف جس کے لئے قراءت قرآن سے کوئی چیز مانع نہیں قراءت شروع کرے، پھر کسی مجبوری کے پیش آنے پر ترک کردے جیسے ہوا خارج ہونے یا پیشاب روکے ہونے کے سبب، تو اس کے لئے جائز ہے کہ قراءت مکمل نہ کرے، بلکہ جہاں تک پہنچا ہے رک جائے، اور اگر بلا کسی مجبوری کے ترک کرنا چاہے تو بس یہ دیکھ لے کہ ایسی جگہ رکے جہاں پڑھے ہوئے حصہ سے متعلق چیز ختم ہو رہی ہے، مثلاً حضرت موسیٰ یا ہود یا اہل کہف کا قصہ پڑھ رہا ہو تو مندوب یہ ہے کہ اس کو پورا کرلے تا کہ اس کا کلام ناقص نہ رہ جائے اور تا کہ اس کے ذہن میں مکمل نصیحت آجائے۔

اگر قراءت قرآن کے علاوہ کوئی اور کام شروع کرے، مثلاً: کوئی ورد یا وہ جس کو اجتماعی یا انفرادی ذکر کہتے ہیں تو اس سے اس کو مکمل کرنے کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ اس کا پابند نہیں ہے۔

٧ - مباح: اگر مکلّف اس کو شروع کرے تو اس کو مکمل کرنا اور نہ کرنا برابر ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے مکلّف کو اس کے کرنے اور نہ کرنے کا اختیار دیا ہے۔

عقود کو شروع کرنا:

اول: عقد بیع:

٨ - بیع، ایجاب وقبول ہے، اگر ایجاب حاصل ہوجائے تو یہ بیع کو شروع کرنا ہے، اور اگر اس کے مطابق قبول ہوجائے تو یہ بیع کو مکمل کرنا ہے، اور اگر ایجاب کرنے والا اپنے ایجاب سے قبول صادر ہونے سے قبل رجوع کرلے تو یہ بیع کو شروع کرنے سے رجوع کرنا ہے، لیکن اگر ایجاب کرنے والے کے رجوع سے قبل قبول صادر ہوجائے تو بیع مکمل ہوجائے گی (١)۔

دیکھئے: اصطلاح "ایجاب" اور "بیع"۔

دوم: ہبہ:

٩ - ہبہ کا شروع کرنا: "وهبت" (میں نے ہبہ کردیا)، "أعطيت" (میں نے دے دیا) اور "نحلت" (میں نے دے دیا) کے الفاظ سے ہوتا ہے، اور جمہور فقہاء کے نزدیک قبضہ کے بغیر مکمل نہیں ہوتا، اور شروع کرنے سے لازم نہیں ہوتا (٢)۔

= للأزمیری ٢/ ٣٩٣۔

(١) اثر ابن عمر: "أنه كان إذا قرأ القرآن لم يتكلم حتى يفرغ منه" کی روایت بخاری (فتح الباری ٨/ ١٨٩ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(١) مغنی المحتاج ٢/ ٢-٦، المغنی لابن قدامہ ٣/ ٥٦٠-٥٦٦۔

(٢) مطالب اولی النہی ٤/ ٣٧٨، المغنی لابن قدامہ ٥/ ٦٤٩، مغنی المحتاج ٢/ ٣٩٦۔

دیکھئے: اصطلاح ''ہبہ''۔

سوم: وقف:

۱۰- وقف کو شروع کرنا: ''وقفت'' (میں نے وقف کر دیا) اور ''حبست'' (میں نے روک دیا) کے الفاظ سے ہوتا ہے، جو ان میں سے کوئی لفظ استعمال کرے وہ وقف کو شروع کرنے والا ہوگا اور وقف اس پر لازم ہوجائے گا، اس لئے کہ ان دونوں کے علاوہ کا احتمال نہیں، یہ جمہور فقہاء کے نزدیک ہے، امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ وقف محض اپنے وجود میں آنے سے لازم نہیں ہوتا، وقف کرنے والا اس سے رجوع کرسکتا ہے، الا یہ کہ اپنی موت کے بعد کے لئے اس کی وصیت کرجائے، یا قاضی اس کے لزوم کا فیصلہ کردے تو لازم ہوجاتا ہے۔

صاحبین نے امام ابوحنیفہ سے اختلاف کرتے ہوئے کہا کہ وقف لازم ہوجاتا ہے اور وہ ملکیت کو منتقل کردیتا ہے، اس کا لازم ہونا قبضہ پر موقوف نہیں۔

امام ابوحنیفہ نے کہا اور یہی امام احمد سے ایک روایت ہے: وقف اس وقت لازم ہوگا جب واقف اس کو اپنے قبضہ سے نکال دے اور (متولی) اس پر قبضہ کرلے[1]۔

دیکھئے: اصطلاح ''وقف''۔

چہارم: وصیت:

۱۱- وصیت کو شروع کرنا قول یا تحریر کے ذریعہ ہوتاہے، مثلاً: کسی معین یا غیر معین شخص کے لئے وصیت کی جائے اور وصیت کرنے والے کی وفات کے بعد معین موصی لہ (جس کے لئے وصیت کی گئی) کے قبول کرنے سے مکمل اور لازم ہوجاتی ہے[1]۔

دیکھئے: اصطلاح ''وصیت''۔

(۱) مطالب اولی النہی ۴/ ۲۷۳، المغنی ۵/ ۵۹۷-۵۹۸، ۶۴۹، مغنی المحتاج ۲/ ۳۸۲، ۳۷۶۔

پنجم: عاریت:

۱۲- اس کو شروع کرنا ایجاب وقبول کے ذریعہ منضبط ہونے والے بقیہ عقود کی طرح ہوتا ہے، لہذا ''أعرتک کذا'' (میں نے تمہیں یہ چیز عاریت میں دی) کہہ کر ایجاب کرنے سے اعارہ شروع ہوتا ہے، اور اس کو قبول کرنا عقد عاریت کو مکمل کرنا ہے، اور اس کے ذریعہ عقد مکمل ہوجاتا ہے، اور عاریت پر دینے والے اور عاریت پر لینے والے میں سے ہر ایک کو یہ حق ہے کہ وہ قبول کے صادر ہونے سے پہلے اور قبضہ سے قبل اس کے لینے کو رد کرکے رجوع کرلے، اور اس کے بعد بھی وہ رجوع کرسکتے ہیں، اس لئے کہ عاریت جمہور کے نزدیک فریقین کے لئے جائز (غیر لازم) عقد ہے۔ دیکھئے: ''اعارۃ''۔

جس چیز میں اجازت کی ضرورت ہو اس کو بلا اجازت شروع کرنا:

۱۳- فرض عبادات کو شروع کرنے کے لئے اجازت کی ضرورت نہیں، اس لئے کہ مکلفین پر ان کی فرضیت کسی کی اجازت کی متقاضی نہیں۔

غیر فرض عبادات اور معاملات میں شارع نے مکلّف پر صاحب حق کے حق کی خاطر اجازت کو واجب قرار دیا ہے، مثلاً: شوہر کا اپنی بیوی پر حق، ولی کا بچہ اور کم عقل پر حق۔

(۱) المغنی ۶/ ۱-۲، ۶۸-۶۹، مغنی المحتاج مع المنہاج ۳/ ۳۹، ۷۱-۷۲۔

چنانچہ شوہر کو یہ حق دیا گیا ہے کہ بعض نفل عبادات کی انجام دہی میں اس کی بیوی اس سے اجازت لے، اور اگر شوہر اجازت نہ دے اور عورت اس کی بات نہ مانے تو وہ عورت کو روک سکتا ہے، اور اگر عورت اپنے شوہر کی اجازت کے بغیر نفلی حج شروع کردے تو شوہر اس کا احرام کھلوا سکتا ہے اور عورت پر اس کی قضا لازم ہوگی۔

اسی طرح اگر بیوی نفل روزہ شوہر کی اجازت کے بغیر شروع کردے تو شوہر اس کا روزہ کھلوا سکتا ہے، اس لئے کہ صحیحین میں یہ حدیث ہے: "**لا يحل للمرأة أن تصوم وزوجها شاهد إلا بإذنه**" [1] (عورت کے لئے اپنے شوہر کی موجودگی میں اس کی اجازت کے بغیر روزہ رکھنا حلال نہیں)۔

شطرنج

دیکھئے: "لعب"۔

شروق

دیکھئے: "طلوع"۔

(۱) حدیث: "**لا يحل للمرأة أن تصوم وزوجها شاهد إلا بإذنه**" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۲۹۵، طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۷۱۱ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

شعائر

تعریف:

ا- **شعائر** "**شعیرة**" کی جمع ہے، اس کا معنی: علامت ہے، اس کا ماخذ "**إشعار**" (خبر کرنا) ہے، اسی سے "**شعار الحرب**" ہے یعنی لڑائی میں فوجیوں کی مقرر کردہ علامت، جس سے وہ اپنے ساتھی کی شناخت کرسکیں[1]۔

اگر شعائر کی نسبت اللہ تعالیٰ سے ہو تو اس کے معنی: اللہ تعالیٰ کی طرف سے مقرر کردہ اپنے دین کی علامات ہیں، لہذا جو چیز بھی اس کی اطاعت کی علامت ہو وہ اللہ کے شعائر میں سے ہے[2]۔

شعائر اللہ کا اصطلاحی مفہوم لغوی مفہوم سے الگ نہیں ہے۔

جو چیز اللہ کے دین اور اس کی اطاعت کی علامت ہو وہ اللہ کے شعائر میں سے ہے، لہذا نماز، روزہ، زکاۃ، حج اور اس کے افعال ومواقیت، شہروں اور گاؤں میں مسلمانوں کی آبادی میں جماعت وجمعہ قائم کرنا، یہ سب اللہ کے شعائر اور اس کی اطاعت کی علامتوں میں سے ہے، اذان، مسجدوں کا قیام، اور اللہ کے راستہ میں جہاد کے ذریعہ مسلمانوں کا دفاع کرنا اللہ کے شعائر میں سے ہے[3]۔ فرمان باری ہے: "**إِنَّ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللّٰهِ**"[1] (صفا ومروہ بے شک اللہ کی یادگاروں میں سے ہیں)۔

اسی سورہ کی کئی آیات میں نماز، زکاۃ کا حکم دینے اور صبر اور اللہ کے راستہ میں جہاد کے ذکر کے بعد یہ آیت بتاتی ہے کہ صفا ومروہ کے درمیان دوڑنا اللہ کے شعائر (یعنی اس کے دین کی علامات) میں سے ہے۔

اسی طرح فرمان باری ہے: "**وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللّٰهِ**"[2] (اور قربانی کے جانوروں کو ہم نے تمہارے لئے اللہ (کے دین) کی یادگاریں بنادیا ہے)۔

اس فرمان باری میں بھی یہی مراد ہے: "**وَمَنْ يُّعَظِّمْ شَعَائِرَ اللّٰهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوْبِ**"[3] (اور جو کوئی (دین) خدا کی یادگاروں کا ادب رکھے گا سو یہ (ادب) دل کی پرہیزگاری میں سے ہے)۔ یعنی اللہ کے دین کی اور اس کی اطاعت کی نشانیاں اور ان کی تعظیم سے مراد: شرعاً مطلوبہ طریقہ پر ان کی ادائیگی ہے۔

ایک قول ہے کہ اس آیت میں "شعائر اللہ" سے مراد: حج وعمرہ کے افعال سے متعلق عبادات، ان کے مقامات اور ان کے اوقات ہیں، ایک اور قول ہے کہ ان سے مراد: خاص طور پر ہدی (قربانی کا جانور) ہے، اور ان کی تعظیم سے مراد: ان کو فربہ کرنا ہے، یہ ابن عباس کا قول ہے، اور اس جانور کا اشعار کرنا: ان کی کوہان پر علامت بنانا ہے یعنی چھری سے اس پر نشان لگادینا تاکہ ان کا "ہدی" ہونا معلوم ہوسکے اور صاحب جانور کے احرام کی حالت میں ہونے کی علامت ہو، اور یہ کہ اس نے اس جانور کو بیت اللہ کے لئے نامزد کردیا ہے، اس لئے اس

---

(۱) لسان العرب۔

(۲) تفسیر رازی: آیت "إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللّٰهِ" کی تفسیر، التعریفات للجرجانی، تفسیر بیضاوی مذکورہ آیت کی تفسیر میں۔

(۳) تفسیر ابن حبان، تفسیر بیضاوی، تفسیر فخر الدین رازی آیت: "إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ" اور آیت "وَمَنْ يُّعَظِّمْ شَعَائِرَ اللّٰهِ" کی تفسیر میں۔

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۵۸۔

(۲) سورۂ حج/ ۳۶۔

(۳) سورۂ حج/ ۳۲۔

کو کوئی نہ چھیڑے[۱]۔

فرمان باری ہے: "يَأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لاَ تُحِلُّوْا شَعَائِرَ اللّٰهِ وَ لَاالشَّهْرَ الْحَرَامَ"[۲] (اے ایمان والو! بے حرمتی نہ کرو اللہ کی نشانیوں کی اور نہ حرمت والے مہینوں کی)۔

شرعی حکم:

۲- مسلمانوں کا فرض ہے کہ وہ اسلام کے ظاہری شعائر کو قائم کریں، ان کا اظہار کریں خواہ یہ شعائر فرض ہوں یا غیر فرض۔

لہذا اگر کسی محلّہ یا شہر یا دیہات کے مسلمان اسلام کے کسی ظاہر شعار کو ترک کرنے پر اتفاق کرلیں تو ان سے جنگ کی جائے گی، خواہ یہ شعار فرض ہو یا سنت مؤکدہ، جیسے فرض نماز کے لئے جماعت اور اس کے لئے اذان، عیدین کی نماز، اور ان کے علاوہ اسلام کے دوسرے ظاہری شعائر[۳]۔

اس لئے کہ شعائر اللہ کا ترک کرنا اللہ کی اطاعت اور اس کے اوامر کے اتباع میں سستی کرنے کی دلیل ہے۔

اسلام کے شعائر میں سے: حج کے افعال مثلاً احرام، طواف، سعی، عرفہ، مزدلفہ اور منی میں وقوف، ہدی ذبح کرنا اور ان کے علاوہ حج کے دوسرے ظاہری افعال ہیں، اور حج کے علاوہ شعائر میں: اذان، اقامت، باجماعت نماز، جمعہ، عیدین اور جہاد وغیرہ ہیں۔

ان میں سے ہر ایک کے احکام "الموسوعہ" میں اپنی اصطلاحات کے تحت دیکھے جائیں۔

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) سورۂ مائدہ/۲۔

(۳) أسنی المطالب ۴/۱۷۴، روضۃ الطالبین ۱۰/۲۱۷، بدائع الصنائع ۱/۲۳۲، ۷/۹۸، کشاف القناع ۱/۲۳۲، نہایۃ المحتاج ۲/۳۶-۳۷۔

شِعار

تعریف:

۱- شعار کپڑوں میں صرف وہ کپڑا ہے جو انسان کے بدن سے ملا ہوا ہو، دوسرے کپڑے نہیں، اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ وہ بالوں سے متصل ہوتا ہے۔

حدیث میں ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**الأنصار شعار والناس دثار**"[۱] (یعنی انصار استر ہیں اور باقی لوگ ابرہ ہیں)، حضور ﷺ انصار کی محبت وقرب کو بیان کررہے ہیں۔

شعار کے معنی وہ علامت بھی ہے جو انسان جنگ میں اپنے لئے مقرر کرلیتا ہے، اور **شعار العساکر** سے مراد یہ ہے کہ فوجی کوئی ایسی علامت لگالیں جس سے ساتھی ایک دوسرے کو پہچان سکیں، اور شعار کا ایک معنی جنگ میں فوج کے علامتی الفاظ بھی ہیں جن سے وہ ایک دوسرے کو پکاریں اور پہچانیں، حدیث میں ہے: "**أن شعار رسول الله ﷺ أمت، أمت**"[۲] (رسول اللہ ﷺ کا شعار: میری امت میری امت ہے)۔

(۱) حدیث: "الأنصار شعار و الناس دثار" کی روایت بخاری (الفتح ۸/۴۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۷۳۹ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن زید سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "کان شعار النبي ﷺ: أمت أمت" کی روایت حاکم (۲/۱۰۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے سلمہ بن اکوع سے کی ہے اور اس کو صحیح قرار دیا ہے، ذہبی نے اس کی موافقت کی ہے۔

"أشعر القوم" قوم کا اپنے مخصوص الفاظ سے پکارنا، شعار بمعنی علامت ہے، اصمعی نے کہا: میری رائے یہی ہے کہ مشاعر حج اسی سے ماخوذ ہے، اس لئے کہ وہ حج کی علامات ہیں (۱)۔

فقہاء کے نزدیک شعار ظاہری امتیازی علامت ہے، کپڑوں میں شعار: وہ کپڑا ہے جو جسم کے بال سے متصل ہو (استر) اور یہ دثار (ابرہ) کے نیچے ہوتا ہے، دثار جسم سے نہیں لگتا، جب کہ شعار جسم سے لگتا ہے (۲)۔

اجمالی حکم:

الف- کفار کے شعار کی مشابہت اختیار کرنا:

۲- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ اس کپڑے میں غیر مسلموں کی مشابہت اختیار کرنا جو ان کو مسلمانوں سے ممتاز کرتا ہو، جیسے زنار (جنیو) وغیرہ جو ان کا شعار ہو اس کے ذریعہ سے وہ مسلمانوں سے ممتاز ہوں، اسے اختیار کرنے والے پر کفر کا حکم لگایا جائے گا، اگر اس کو کھلے طور پر دار الاسلام میں کوئی انجام دے اور اس کا یہ کام کفار کی طرف میلان کے طور پر ہو، یعنی دنیاوی احکام میں اس پر کفر کا حکم ہوگا، الا یہ کہ ایسا کرنا گرمی یا سردی کی مجبوری یا جنگ میں دھوکہ و چال کے طور پر یا دشمن کے مجبور کرنے کے سبب ہو، لہٰذا اگر بعد میں معلوم ہو کہ اس نے اس کو کفر کی حقیقت تسلیم کرتے ہوئے نہیں پہنا تو فیما بینه وبين الله اس کے کفر کا حکم نہیں لگایا جائے گا، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "من تشبه بقوم فهو منهم" (۱) (جو کسی قوم کی مشابہت اختیار کرے وہ انہیں میں سے ہے)۔ اس لئے کہ کفار کا خاص لباس کفر کی علامت ہے، اور علامت کے ذریعہ استدلال اور اس کی دلالت پر فیصلہ کرنا شرعاً وعقلاً مسلم ہے (۲)۔

مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: "تشبہ" فقرہ ر ۴، اور "ألبسہ"۔

ب- شہرت کی علامت والا لباس پہننا:

۳- یعنی ایسا لباس جو شہر والوں کے معمول کے خلاف ہو کہ اگر کوئی اس کو پہنے تو لوگوں میں اس کی شہرت ہوگی اور اس کی طرف لوگ اشارہ کریں گے، یہ شرعاً مکروہ ہے، اس لئے کہ ابن عمرؓ کی حدیث میں فرمان نبوی ہے: "من لبس ثوب شهرة في الدنيا ألبسه الله ثوب مذلة يوم القيامة، ثم ألهب فيه ناراً" (۳) (جو دنیا میں نام ونمود کا کپڑا پہنے گا اللہ تعالی قیامت کے دن اس کو ذلت کا کپڑا پہنا کر اس میں آگ لگا دیں گے)۔ نیز اس لئے کہ یہ لوگوں کو غیبت کرنے پر آمادہ کرنے کا سبب ہے (۴)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "ألبسہ" فقرہ ر ۱۶، ۶ر ۱۳۶۔

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، التہذیب للأزہری۔

(۲) الإقناع للخطیب الشربینی ۱ر ۱۴۰، کشاف القناع عن متن الإقناع ۳ر ۱۲۸، فتح القدیر ۵ر ۳۰۲، ابن عابدین ۵ر ۲۲۶-۲۲۷۔

(۱) حدیث: "من تشبه بقوم فهو منهم ......" کی روایت ابوداؤد (۴ر ۳۱۴ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اقتضاء الصراط المستقیم (۱ر ۲۳۶ طبع العبیکان) میں ابن تیمیہ نے اس کو جید قرار دیا ہے۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۲ر ۲۷۶، جواہر الإکلیل ۲ر ۲۷۸، تحفۃ المحتاج ۹ر ۹۲۔

(۳) حدیث: "من لبس ثوب شهرة فی الدنيا ......" کی روایت ابن ماجہ (۲ر ۱۱۹۳ طبع الحلبی) نے کی ہے اور یہ حدیث حسن ہے۔

(۴) المدخل لابن الحاج ۱ر ۱۳۷، کشاف القناع عن متن الإقناع ۱ر ۲۷۸، ۲۸۵ طبع النصر الحدیثہ۔

ج۔ شراب نوشوں کی علامت والا آلہ استعمال کرنا:

۴- گانے بجانے کے آلات کے بارے میں اہل علم کا اختلاف ہے، اکثر کے نزدیک معتمد یہ ہے کہ جو آلات شراب نوشوں کا شعار ہیں جیسے ستار، سارنگی، جدک، جھانجھ، عراقی باجہ، اور دوسری نوعیت کے تانت اور باجے ان کو استعمال کرنا حرام ہے، اس لئے کہ اس سے ملنے والی لذت شراب نوشی کی طرح بگاڑ پر آمادہ کرتی ہے، خصوصاً جس نے اس کو ابھی جلد ہی چھوڑا ہو، نیز اس لئے کہ یہ فاسقوں کا شعار ہے، جن کی مشابہت اختیار کرنا حرام ہے، اور جو بلا قصد اس کو سنے وہ اس سے خارج ہے [۱]۔

دیکھئے: ''سماع'' اور ''ملاہی''۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۸۲، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۳۸/ ۱۱، ۲/ ۲۳۳، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۸۱، المغنی ۹/ ۱۷۵-۱۷۶۔

شَعر، صُوف اور وَبَر

تعریف:

۱- ''شعر'' لغت میں وہ بال ہے جو انسان وغیرہ کے جسم پر اگے بشرطیکہ صوف (اون) اور وبر (پشم) نہ ہو، ''المعجم الوسیط'' میں ہے: ''شعر'' انسان اور پستان والے دوسرے جان داروں کی کھال پر دھاگے کی طرح کا زائد حصہ ہے، اس کے بالمقابل پرندوں میں ریش (پر)، رینگنے والے جانوروں میں ''خراشیف'' اور مچھلیوں میں ''چھلکا'' ہوتا ہے، اس کی جمع ''أشعار'' و ''شعور'' ہے۔

جس آدمی کے سر اور جسم پر زیادہ بال ہوں اسے: ''رجل أشعر وشعر وشعراني'' کہا جاتا ہے [۱]۔ اور ''صوف'' وہ ہے جو بھیڑ اور اس جیسے جانور کے جسم پر نکلے، یہ ''شعر'' سے خاص ہے، بھیڑ کے لئے صوف (اون) ایسے ہی ہے جیسے بکری کے لئے شعر (بال) اور اونٹ کے لئے وبر (پشم) ہوتا ہے [۲]۔

وبر (پشم): جو اونٹ اور خرگوش اور ان جیسے جانوروں کے جسم پر نکلتا ہے، اس کی جمع ''أوبار'' ہے، کہا جاتا ہے: ''جمل وبر وأوبر'' بہت بال والا اونٹ، اور ''ناقة وبرة ووبراء'' [۳]۔

ریش (پر) جو پرندوں کے جسم اور بازوؤں پر اگتا ہے کبھی

(۱) لسان العرب، القاموس، المصباح المنیر، المعجم الوسیط مادہ: ''شعر''۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: ''صوف''۔

(۳) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: ''وبر''۔

صرف بازو کے لئے خاص ہوتا ہے، اور "فرو" بعض جانور جیسے ریچھ اور لومڑی کی کھال ہے، جن کو دباغت دے کر گرم اور آرائشی کپڑے بنائے جاتے ہیں، اس کی جمع "فراء" ہے۔

انسان کے بال کا حکم:

۲- انسان زندہ ہو یا مردہ اس کا بال پاک ہے، خواہ بال جسم سے لگا ہوا ہو یا علاحدہ ہو، طہارت کے لئے استدلال اس واقعہ سے ہے: "**إن النبي ﷺ ناول أبا طلحة شعره فقسمه بين الناس**"(۱) (حضور ﷺ نے حضرت طلحہ کو اپنا موئے مبارک عطا فرمایا کہ لوگوں میں اس کو تقسیم کردیں)۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ انسان کے بال کو فروخت کرنا یا استعمال میں لانا ناجائز ہے، اس لئے کہ انسان مکرم ہے، فرمان باری ہے: "وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ"(۲) (اور ہم نے بنی آدم کو عزت دی ہے)۔

لہذا انسان کے کسی جز کو ذلیل اور حقیر بنانا جائز نہ ہوگا(۳)۔

مردہ جانور کا بال:

۳- حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ مردار اگر زندگی میں پاک ہو تو اس کا بال پاک ہے۔

تنہا مالکیہ کا قول ہے کہ سور کا بال پاک ہے، اس لئے کہ بحالت حیات وہ پاک ہے، یہ اس صورت میں ہے جب کہ اس کو کاٹ

(۱) حدیث: "إن النبي ﷺ ناول أبا طلحة شعره" کی روایت مسلم (۹۴۸/۲ طبع الحلبی) نے حضرت انس بن مالک سے کی ہے۔
(۲) سورۂ اسراء/۷۰۔
(۳) البنایہ ۴۰۷/۶، حاشیۃ الشبر املسی علی نہایۃ المحتاج ۳۳۰/۲، حاشیۃ الدسوقی ۴۹/۱، نہایۃ المحتاج ۲۲۸/۱-۲۲۹، کشاف القناع ۵۶/۱-۵۷۔

لیا جائے، اکھاڑا نہ جائے اور اگر اکھاڑا جائے تو اس کی جڑیں نجس اور اوپر کا حصہ پاک ہوگا۔

ان حضرات کا استدلال اس فرمان باری سے ہے: "**وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَ أَوْبَارِهَا وَ أَشْعَارِهَا أَثَاثًا وَ مَتَاعًا إِلٰى حِيْنٍ**"(۱) (اور ان کے اون اور ان کی روئیں اور ان کے بالوں سے (تمہارے) گھر کا سامان اور ایک مدت تک چلنے والی فائدے کی چیزیں بنائیں)۔

یہ آیت احسان جتانے کے طور پر وارد ہے، لہذا ظاہر یہی ہے کہ یہ موت وحیات دونوں حالتوں کو شامل ہے۔

نیز ان کا استدلال حضرت میمونہؓ کی اس حدیث سے ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا گذر ان کی ایک (مردہ) بکری پر ہوا تو آپ نے فرمایا: "**إنما حرم أكلها**"(۲) (صرف اس کا کھانا حرام ہے)، ایک روایت کے الفاظ ہیں: "**إنما حرم عليكم لحمها ورخص لكم في مسكها**"(۳) (تمہارے لئے محض اس کا گوشت حرام ہے، اس کی کھال (سے انتفاع) کی رخصت ہے)۔

ان حضرات کی عقلی دلیل یہ ہے کہ مقرر ومعلوم یہی ہے کہ مردار حالت حیات میں پاک ہوتا ہے، اور موت کے سبب نجاست صرف اس حصہ میں آتی ہے جس میں زندگی ہو اور بال میں زندگی نہیں ہوتی۔

لہذا بالوں میں موت کا اثر نہ ہوگا، اور جب اثر نہ ہوگا تو مقررہ

(۱) سورۂ نحل/۸۰۔
(۲) حدیث: "إنما حرم أكلها" کی روایت بخاری (الفتح ۴۱۳/۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲۷۶/۱ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عباس سے کی ہے۔
(۳) حدیث: "إنما حرم عليكم لحمها و رخص لكم فی مسكها" کی روایت دارقطنی (۴۴/۱ طبع دار المحاسن) نے کی ہے اور اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

شرعی وصف کے باقی رہنے کا حکم لگایا جائے گا، اس لئے کہ اس کو زائل کرنے والا کوئی سبب نہیں ہے۔

مردار کے بال کی طہارت کے بارے میں اصل یہ ہے کہ جس میں زندگی نہ ہو (اس لئے کہ اس میں احساس و تکلیف نہیں ہوتی ہے) موت کی وجہ سے اس میں نجاست نہیں آئے گی [۱]۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ مردار کا بال نجس ہے، البتہ اس جانور کا نہیں جس کی کھال دباغت دینے سے پاک ہوجاتی ہے اور دباغت دے دی جائے، اسی طرح وہ بال جو غیر ماکول اللحم جانور کے جسم سے بحالت حیات علاحدہ ہو گیا ہو۔

ان کا استدلال اس فرمان باری سے ہے: "**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ**" [۲] (تم پر حرام کئے گئے ہیں مردار)۔ یہ بال اور دوسرے تمام اعضاء کو عام ہے، اور مردار ایسے جانور کو کہتے ہیں جس کے سارے اجزاء سے روح شرعی طور پر ذبح کئے بغیر نکل جائے، یہ آیت مردار کی حرمت کے بارے میں خاص اور بال وغیرہ کے بارے میں عام ہے، اور اس کی دلالت پہلی آیت کریمہ: "**وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَ أَوْبَارِهَا وَ أَشْعَارِهَا أَثَاثًا وَّ مَتَاعًا إِلَىٰ حِينٍ**" [۳] (اور ان کے اون اور ان کے روئیں اور ان کے بالوں سے (تمہارے) گھر کا سامان اور ایک مدت تک چلنے والی فائدے کی چیزیں بنائیں) سے راجح ہے، اس لئے کہ فرمان باری: "**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ**" (تم پر حرام کئے گئے ہیں مردار) محرمات کو بیان کرنے کے لئے ہے، اور پہلی آیت احسان جتانے کے لئے ہے۔

(۱) فتح القدیر ۱/ ۸۴- ۸۵ کشاف القناع ۱/۵۶-۵۷، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۹۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۳۔

(۳) سورۂ نحل/ ۸۰۔

ان کی عقلی دلیل یہ ہے کہ ہر وہ جانور جو موت سے ناپاک ہوجاتا ہے اس کا بال اور اون بھی ناپاک ہوجائے گا [۱]۔

مردہ "انسان" کا بال:

اول: مردہ مرد کے سر کا بال:

۴- حنفیہ و حنابلہ کی رائے ہے کہ مردہ آدمی کے بال کو مونڈنا اور اس میں کنگھا کرنا ناجائز ہے، اس لئے کہ بال مونڈنا زینت کے لئے ہوتا ہے یا حج وعمرہ کے لئے، اور مردہ پر نہ حج وعمرہ ہے نہ اس کو آراستہ کیا جائے گا۔

حضرت عائشہؓ کے بارے میں آیا ہے کہ ان کا گذر کچھ ایسے لوگوں پر ہوا جو ایک میت کے بال میں کنگھا کر رہے تھے، انہوں نے ان کو اس سے منع کرتے ہوئے فرمایا: "**علام تنصون میتکم**" (تم اپنے میت کی پیشانی کے بال کیوں پکڑتے ہو)، یعنی اس کے سر میں کنگھا نہ کرو، اس لئے کہ اس سے بال ٹوٹتے اور اکھڑتے ہیں۔

اور انہوں نے "تنصون" سے تعبیر کیا جس کے معنی پیشانی کے بال کو پکڑنا اور اس میں سے کاٹنا تاکہ اس سے نفرت دلائیں، اور عدم جواز کی دلیل: ختنہ پر قیاس کرنا بھی ہے کہ زندہ کا ختنہ ہوتا ہے مردہ کا نہیں۔

شافعیہ کے یہاں مختار اور مالکیہ کی رائے ہے کہ میت کے سر کے بال کو مونڈنا کراہت کے ساتھ جائز ہے، شافعیہ کے یہاں مشہور قول میں جواز کے لئے یہ قید ہے کہ میت کو سر مونڈنے کی عادت رہی ہو، لیکن اگر وہ اس کا عادی نہ ہو یعنی زلف رکھتا ہو تو بلا اختلاف اس کا بال نہیں مونڈا جائے گا، اپنی اس رائے کے حق میں انہوں نے یہ استدلال کیا ہے کہ بال میت کا ایک جز ہے، اور اس کے اجزاء قابل احترام ہیں، لہذا اس عمل کے ذریعہ اس کی توہین نہیں کی جائے گی،

(۱) المجموع ۱/ ۲۳۰-۲۳۱، ۲۳۶-۲۳۷، مغنی المحتاج ۱/ ۷۸۔

اس سلسلہ میں حضور ﷺ اور صحابہ سے کچھ ثابت نہیں ہے، لہذا اس کا کرنا مکروہ ہوگا۔

شافعیہ کے یہاں دو اور اقوال ہیں: اول: نہ مکروہ ہے نہ مستحب، دوسرا: مستحب ہے، اور ڈاڑھی ومونچھ کے بارے میں تفصیل ہے جس کو اصطلاح ''شارب'' اور ''لحیہ'' میں دیکھا جائے۔

دوم: مردہ عورت کے سر کا بال:

۵ - جمہور فقہاء کا اتفاق ہے کہ عورت کے بال کی تین چوٹیاں بنانا مستحب ہے، اس کے دونوں گیسو اور پیشانی کا بال، اور ان کو جمہور کے نزدیک پیچھے لٹکا دیا جائے گا، اور حنفیہ کے نزدیک ان کو اس کے سینہ پر رکھا جائے گا، اور دونوں چوٹیوں کو کرتے کے اوپر اور لفافہ کے نیچے کیا جائے گا، اس لئے کہ زندگی کی حالت میں عورت کی چوٹیاں زینت کی خاطر پیچھے رکھی جاتی ہیں، اور موت کے بعد ہوسکتا ہے کفن کھل جائے، اس لئے ان کو اس کے سینہ پر رکھا جائے گا۔

عورت کے بالوں کی چوٹیاں بنانے کے استحباب کی دلیل حضرت ام عطیہؓ کی یہ روایت ہے: **''أنهن جعلن رأس بنت رسول الله ﷺ ثلاثة قرون، نقضنه ثم غسلنه ثم جعلنه ثلاثة قرون''** (انہوں نے رسول اللہ ﷺ کی صاحب زادی کے سر کی تین چوٹیاں بنائیں، ان کو کھولا، پھر اس کو غسل دیا، پھر اس کی تین چوٹیاں بنائیں)، ایک اور روایت میں ہے: **''أنهن ألقينها خلفها''** (۱) (انہوں نے ان چوٹیوں کو ان کی پشت کے پیچھے رکھ دیا)۔

اصل یہ ہے کہ تقرب الی اللہ کی جنس کا کوئی کام میت کے ساتھ شریعت کی یقینی اجازت کے بغیر نہ کیا جائے، لہذا ظاہر یہی ہے کہ حضور کو ان کے عمل کی اطلاع تھی، اور آپ نے اس کو برقرار رکھا۔

ایک روایت میں ہے: **''اغسلنها ثلاثا أو خمسا أو أكثر من ذلك''** (۱) (اس کو تین یا پانچ بار یا اس سے زیادہ غسل دو)۔

سوم: میت کے بقیہ بدن کے بال مثلاً ڈاڑھی، مونچھ، بغل اور زیر ناف کا بال:

۶ - مالکیہ کی رائے اور شافعیہ کا مختار مذہب یہ ہے کہ زندگی کی حالت میں جن بالوں کو مونڈنا حرام ہے ان کے علاوہ کو مونڈنا مکروہ ہے۔

شافعیہ کے یہاں دو اور اقوال ہیں: اول: نہ مکروہ ہے نہ مستحب، دوم: مستحب ہے، کراہت کی دلیل وہی ہے جو سر کے بال مونڈنے کی کراہت کے بارے میں گذری۔

مالکیہ اور حنابلہ کی رائے اور شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ اگر ان بالوں کو کاٹ لیا جائے تو ان کو باندھ کر مردہ کے ساتھ کفن میں لپیٹ دیا جائے گا، اور دفن کر دیا جائے گا۔

شافعیہ کے یہاں ایک اور قول ہے کہ مستحب یہ ہے کہ اس کے ساتھ دفن نہ کیا جائے، بلکہ قبر کے علاوہ کسی دوسری جگہ میں دبا دیا جائے۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ ڈاڑھی کے بال مونڈنا حرام ہے، اسی طرح مردہ کے موئے زیر ناف کو مونڈنا حرام ہے، کیوں کہ اس میں شرمگاہ کو ہاتھ لگانا پڑتا ہے، اور اس کو دیکھنا بھی پڑسکتا ہے، اور شرمگاہ دیکھنا حرام ہے، اس لئے مندوب کام کے واسطے حرام کام کا ارتکاب نہیں کیا جائے گا، اور بغل کے بال کو کاٹنا اور مونچھ کو تراشنا

---

(۱) حدیث ام عطیہ: ''أنهن جعلن رأس بنت رسول الله ﷺ ثلاثة قرون'' کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۱۳۲، ۱۳۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: ''اغسلنها ثلاثا أو خمسا أو أكثر من ذلك'' کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۱۲۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے، اور مسلم نے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: ''اغسلنها وترا: ثلاثا أو خمسا''۔

مسنون ہے (۱)۔

وضو میں بال پر مسح کرنا:

۷- مالکیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ وضو میں سر کے تمام بالوں کا مسح کرنا واجب ہے، اس کی حد آگے سے، عام بال کے اگنے کی جگہوں سے گدی کے گڑھے تک ہے، نیز دونوں کنپٹیوں کے بال، اور چہرہ کی ابھری ہوئی ہڈی کے بال کا مسح کرنا واجب ہے۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ واجب صرف اس قدر ہے جس کو ''مسح'' کہا جاسکے اگر بہت کم ہو، لہذا اس کے وجوب کے لئے کوئی مقررہ حد نہیں، بلکہ اتنا کافی ہے جو ممکن ہو۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ مسح میں فرض: پیشانی کے بقدر یعنی چوتھائی سر کا مسح کرنا ہے (۲)۔ اس کی دلیل حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کی یہ روایت ہے: ''أن النبي ﷺ توضأ ومسح علی ناصیته وخفیه'' (۳) (رسول اللہ ﷺ نے وضو کیا اور اپنے سر کے چوتھائی حصے اور دونوں چمڑے کے موزوں پر مسح کیا)۔

اس کی تفصیل اور دلائل کا بیان اصطلاح ''وضوء'' میں دیکھیں۔

ھ- بال چھونے سے وضو ٹوٹنا:

۸- شافعیہ کا اصح مذہب اور حنابلہ کی رائے ہے کہ بال چھونے سے وضو نہیں ٹوٹتا، اس لئے کہ اس کا قصد اکثر شہوت سے نہیں ہوتا، ہاں دونوں کھالوں کے ملنے پر احساس ہونے کی وجہ سے لذت حاصل ہوتی اور شہوت بھڑکتی ہے، اور جو (عورت کے) بال، دانت اور ناخن کو ہاتھ لگائے اس کے لئے وضو کرنا مستحب ہے۔

شافعیہ کے یہاں اصح کے بالمقابل ایک قول میں مرد کا وضو عورت کے بال کو ہاتھ لگانے سے ٹوٹ جاتا ہے، اس لئے کہ بال کا حکم نکاح کے ذریعہ حلال ہونے اور جنابت کی وجہ سے اس کے دھونے کے واجب ہونے میں بدن کے حکم کی طرح ہے۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ بال چھونے سے وضو اس مرد یا عورت کے حق میں ٹوٹ جاتا ہے جو اس سے لذت لے اگر اس نے لذت لینے کا قصد کیا ہو، اور اگر ہلکا یا دبیز پردہ حائل ہو تو وضو نہیں ٹوٹے گا۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ بال چھونے سے وضو نہیں ٹوٹے گا، یہ ان کے اس ضابطہ پر مبنی ہے کہ چھونے سے علی الاطلاق وضو نہیں ٹوٹتا، بشرطیکہ انزال نہ ہو (۱)۔

جنابت میں سر کے بال کو دھونا:

۹- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مرد وعورت کے لئے سر کے تمام ظاہری واندرونی بالوں کو پانی پہنچانا واجب ہے خواہ وہ لٹکے ہوئے ہوں یا نہ ہوں، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: ''إن تحت کل شعرة جنابة فاغسلوا الشعر و انقوا البشر'' (۲) (ہر بال کے نیچے جنابت ہوتی ہے لہذا بالوں کو دھوؤ، اور کھال کو صاف کرو)، حضرت علیؓ نے

---

(۱) فتح القدیر ۲/۵۷، الاختیار ۱/۹۳، حاشیۃ الدسوقی ۱/۱۱۰-۱۱۱، ۱۲۲-۱۲۳، الزرقانی علی خلیل ۲/۸۸، المجموع ۵/۱۷۸-۱۸۴، کشاف القناع ۲/۹۶-۹۷۔

(۲) المجموع ۱/۳۹۸-۴۰۰، مغنی المحتاج ۱/۵۳، الشرح الصغیر ۱/۱۰۹، کشاف القناع ۱/۹۸، فتح القدیر ۱/۱۲۔

(۳) حدیث: ''أن النبي ﷺ توضأ ومسح علی ناصیته'' کی روایت مسلم (۱/۲۳۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) المجموع ۲/۲۷، کشاف القناع ۱/۱۲۹، فتح القدیر ۱/۴۸-۴۹، الشرح الصغیر ۱/۱۴۳۔

(۲) حدیث: ''إن تحت کل شعرة جنابة'' کی روایت ابوداؤد (۱/۱۷۲ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور ایک راوی کے ضعیف ہونے کی وجہ سے اس کو معلول قرار دیا ہے۔

رسول اللہ ﷺ سے روایت کی ہے: "من ترک موضع شعرة من جنابة لم يغسلها فعل به كذا و كذا من النار" (۱) (جو شخص جنابت میں ایک بال برابر جگہ بھی دھوئے بغیر چھوڑ دے، اس کو جہنم میں یہ یہ سزا ملے گی)، حضرت علی کہتے ہیں: اسی وجہ سے میں اپنے سر کا دشمن ہوگیا، وہ اپنے بالوں کو تراشتے تھے۔

غسل میں عورت کی چوٹیاں کھولنے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

جمہور (حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور بعض حنابلہ) کی رائے ہے کہ اگر بالوں کو کھولے بغیر پانی ان کی جڑوں تک پہنچ جائے تو عورت پر چوٹی کا کھولنا واجب نہ ہوگا لیکن اگر کھولے بغیر نہ پہنچے تو کھولنا واجب ہوگا، خواہ جنابت کا غسل ہو یا حیض ونفاس کا۔

ان حضرات کا استدلال حضرت ام سلمہ کی حدیث کے ان الفاظ سے ہے کہ انہوں نے حضور ﷺ سے عرض کیا: "إني امرأة أشد ضفر رأسي أفأنقضه للحيض وللجنابة؟ قال: لا، إنما يكفيك أن تحثي على رأسك ثلاث حثيات ثم تفيضين عليك الماء فتطهرين" (۲) (میں اپنے سر پر چوٹی باندھتی ہوں تو کیا حیض و جنابت کے غسل کے لئے اس کو کھولوں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: نہیں، بس یہ کافی ہے کہ سر پر تین چلو بھر کر ڈالو، پھر سارے بدن پر پانی بہاؤ تم پاک ہوجاؤ گی)۔ اس میں صریح طور پر وجوب کی نفی ہے، "صحیح مسلم" میں حضرت ام سلمہ کی حدیث تین طرح کے الفاظ کے ساتھ مروی ہے، صرف جنابت کا ذکر، صرف حیض کا ذکر، دونوں کا ایک ساتھ ذکر، جمہور نے ان احادیث کو بال کی جڑوں تک پانی پہنچنے پر محمول کیا ہے، اس کی دلیل اس بات کا ثبوت ہے کہ بال کی جڑوں اور کھال تک پانی پہنچانا واجب ہے، یہ اس لئے تاکہ تمام دلیلوں میں تطبیق دی جاسکے۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ حیض ونفاس کے غسل میں عورت کا اپنے بالوں کو کھولنا واجب ہے، البتہ جنابت کے غسل میں واجب نہیں اگر بال کی جڑیں تر ہوجائیں، اور اس قدر زیادہ دھاگوں سے بال بندھے ہوئے نہ ہوں کہ کھال تک یا بال کے اندر تک پانی نہ پہنچ سکے اور علی الاطلاق کھولنے کا استحباب بعض حنابلہ سے منقول ہے۔

حنابلہ کا استدلال حضرت عائشہؓ کی اس روایت سے ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ان سے فرمایا: "إذا كنت حائضا خذي ماء ک وسدرک وامتشطي" (۱) (اگر تم حیض کی حالت میں ہو تو پانی اور بیری لو اور کنگھی کرو)، کنگھی کھلے ہوئے بالوں میں ہی ہوسکتی ہے، "بخاری" میں ہے: "انفضي شعرک و امتشطي" (۲) (اپنے بال کھولو اور کنگھی کرو)۔

"ابن ماجہ" میں ہے: "انفضي شعرک واغتسلي" (۳) (اپنے بال کھولو اور غسل کرو)۔ اس لئے کہ اصل یہ ہے کہ بال کھولنا واجب ہو، تاکہ جس کو دھونا واجب ہے وہاں تک یقینی طور پر پانی

---

(۱) حدیث: "من ترک موضع شعرة" کی روایت ابوداؤد (۱/۱۷۳ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اور ابن حجر نے التلخیص (۱/۱۴۲ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس طرف اشارہ کیا ہے کہ صحیح حضرت علی پر اس کا موقوف ہونا ہے۔

(۲) حدیث: "إنما يكفيك أن تحثي على رأسک" کی روایت مسلم (۱/۲۵۹-۲۶۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "إذا كنت حائضا خذي ماء ک و سدرک و امتشطي" کی روایت بخاری (الفتح ۱/۴۱۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۸۷۰ طبع الحلبی) نے اسی سے ملتی جلتی حدیث بغیر "سدر" کے لفظ کے روایت کی ہے۔

(۲) حدیث: "انفضي شعرک و امتشطي......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/۴۱۸ طبع السلفیہ) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "انفضي شعرک و اغتسلي" کی روایت ابن ماجہ (۱/۲۱۰ طبع الحلبی) نے کی ہے اور بوصیری نے کہا: اس سند کے راوی ثقہ ہیں، مصباح الزجاجۃ (۱/۱۴۱ طبع دار الجنان) میں ایسا ہی ہے۔

جائے، غسل جنابت میں اس کو معاف کر دیا گیا کہ وہ کثرت سے ہوتا ہے، اس لئے بال کھولنا دشوار ہوگا[۱]۔

نومولود کے بال مونڈنا:

۱۰- جمہور (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کی رائے ہے کہ ساتویں دن نومولود بچہ کے سر کے بال مونڈنا، اور مالکیہ وشافعیہ کے نزدیک اس کے بال کے وزن کے برابر سونا یا چاندی، اور حنابلہ کے نزدیک صرف چاندی کا صدقہ کرنا مستحب ہے، اور اگر بال نہ مونڈے تو اندازہ لگا کر بالوں کے بہ قدر صدقہ کرے گا، اور بال کا مونڈنا عقیقہ کا جانور ذبح کرنے کے بعد ہوگا۔

جیسا کہ مروی ہے کہ حضور ﷺ نے حضرت حسن کی پیدائش پر حضرت فاطمہ سے فرمایا: "**احلقي رأسه وتصدقي بزنة شعره فضة على المساكين والأوفاض**"[۲] (اس کا سر مونڈو اور اس کے بال کے وزن کے برابر مساکین اور "اوفاض" پر چاندی صدقہ کرو)۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ نومولود بچہ کا بال مونڈنا مباح ہے، سنت یا واجب نہیں، یہ ان کے اس اصول پر ہے کہ عقیقہ مباح ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ سے عقیقہ کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ نے فرمایا: "**لا يحب الله العقوق، من أحب أن ينسک عن ولده فلينسک عنه، عن الغلام شاتان مكافأتان وعن الجارية شاة**"[۱] (اللہ تعالی کو عقوق (والدین کی نافرمانی) ناپسند ہے، اور جو شخص اپنی اولاد کی طرف سے ذبح کرنا چاہے تو ذبح کرلے، لڑکے کی طرف سے ایک جیسی دو بکریاں اور لڑکی کی طرف سے ایک بکری)۔ یہ حدیث عقیقہ کے سنت ہونے کی نفی کرتی ہے، اس لئے کہ آپ ﷺ نے عقیقہ کو چاہنے پر معلق کیا ہے، اور یہ اباحت کی علامت ہے۔

حنفیہ کا ایک قول ہے کہ وہ مکروہ ہے، اس لئے کہ یہ قربانی کے ذریعہ منسوخ ہو چکا ہے۔

کیونکہ عقیقہ فضیلت کا کام تھا، جس کو ابتداء اسلام میں مسلمان انجام دیتے تھے اور وہ قربانی کے ذریعہ منسوخ ہو گیا، اور جب فضیلت منسوخ ہو گئی تو کراہت ہی رہ جائے گی[۲]۔

اجنبی عورت کے بال دیکھنا:

۱۱- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اجنبی عورت کا بال دیکھنا حرام ہے، اسی طرح عورت کے لئے جائز نہیں کہ اجنبی مردوں کے سامنے اپنے بال کو ظاہر کرے۔

حنفیہ وشافعیہ کی رائے ہے کہ اس کو دیکھنا ناجائز ہے اگرچہ وہ جسم سے الگ ہو[۳]۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۰۳، فتح القدیر ۱/ ۵۲، المجموع ۲/ ۱۸۴، الشرح الصغیر ۱/ ۱۶۹، کشاف القناع ۱/ ۱۵۴۔

(۲) حدیث: "احلقي رأسه و تصدقي بزنة شعره فضة......" کی روایت احمد (۶/ ۳۹۰-۳۹۲ طبع المیمنیہ) نے ابورافع سے دو سندوں سے کی ہے جو ایک دوسرے کو قوت پہنچاتی ہیں۔
"اوفاض" کمزور وفقیر لوگ جن میں حالات کا مقابلہ کرنے کی طاقت نہیں (المعجم الوسیط)۔

(۱) حدیث: "لا يحب الله العقوق" کی روایت نسائی (۷/ ۱۶۳، طبع المکتبۃ التجاریہ) اور حاکم (۴/ ۲۳۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، اور الفاظ نسائی کے ہیں، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے اس کی موافقت کی ہے۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۶۲، بدائع الصنائع ۵/ ۶۹، المغنی ۸/ ۶۴۶-۶۴۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۲۴، القلیوبی ۴/ ۲۵۶۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۳۸، فتح القدیر ۱/ ۱۸۲، البنایہ ۹/ ۲۴۷، مطالب اولی النہی ۵/ ۱۸، الروضہ ۷/ ۲۶، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۱۴۔

بال اور اون کو فروخت کرنا:

۱۲ - جمہور (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کی رائے ہے کہ بھیڑوں کی پشت پر اون کی بیع ناجائز ہے، اس لئے کہ ابن عباسؓ کی حدیث میں ہے: "نهى أن تباع ثمرة حتى تطعم ولا صوف على ظهر ولا لبن في ضرع"[1] (آپ نے منع فرمایا کہ پھل کو فروخت کیا جائے تا آنکہ کھانے کے قابل ہو جائے یا پشت پر اون کو یا تھن میں دودھ کو فروخت کیا جائے)۔

نیز اس لئے کہ اون جانور کے ساتھ لگا ہوا ہے، لہذا اس کے اعضاء کی طرح الگ سے اس کو فروخت کرنا جائز نہ ہوگا، نیز اس لئے کہ پشت پر رہتے ہوئے کاٹنے سے قبل اون بذات خود "مال متقوم" نہیں، اس لئے کہ وہ جانور کے وصف کے درجہ میں ہے، کیوں کہ وہ اس کے بقیہ اوصاف کی طرح اس کے ساتھ قائم ہے، اور بھیڑ میں وہ مقصود بالذات بھی نہیں، لہذا الگ سے اس کو فروخت نہیں کیا جائے گا، نیز اس لئے کہ وہ نیچے سے رفتہ رفتہ اگتا ہے، اب فروخت شدہ غیر فروخت شدہ سے اس طرح مخلوط ہو جائے گا کہ الگ الگ کرنا محال ہوگا۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ بھیڑ کی پشت پر اون کی فروخت تخمینہ سے کاٹنے کے ذریعہ اور بھیڑ کو دیکھنے کی صورت میں وزن کے ذریعہ جائز ہے، بشرطیکہ کاٹنے میں آدھے ماہ سے زیادہ تاخیر نہ ہو[2]۔

---

(۱) حدیث: "نهى أن تباع ثمرة حتى تطعم" کی روایت دارقطنی (۱۴/۳ طبع دار المحاسن) اور بیہقی (۳۴۰/۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، اور بیہقی نے کہا: تنہا عمر بن فروخ نے اس کو مرفوع نقل کیا ہے، اور وہ قوی نہیں، دوسرے حضرات نے اس کو موقوف نقل کیا ہے، اسی طرح دارقطنی نے ابن عباس پر اس کے موقوف ہونے کو درست قرار دیا ہے۔

(۲) البنایہ ۴۰۸/۶، فتح القدیر ۵۰/۶-۵۱، کشف الحقائق ۱۸/۲، حاشیۃ الدسوقی ۲۱۵/۳، روضۃ الطالبین ۳۷۳/۳، کشاف القناع ۱۶۶/۳۔

اون میں بیع سلم:

۱۳ - مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ اون میں بیع سلم وزن سے جائز ہے، کاٹنے کے ذریعہ نہیں، اس لئے کہ (مالکیہ کے نزدیک) کاٹنے میں چھوٹا بڑا ہو جاتا ہے۔

یہ ضروری ہے کہ اون کی نوعیت اور اس کی اصل بیان کردی جائے کہ وہ نر کا ہوگا یا مادہ کا، کیوں کہ مادہ کا اون زیادہ نرم ہوتا ہے، اور اس کا رنگ اور وقت بیان کیا جائے کہ وہ موسم خزاں کا ہوگا یا بہار کا، اس کا لمبا یا چھوٹا ہونا اور اس کا وزن بیان کردیا جائے، اور بال وغیرہ مثلاً کاٹنے سے پاک وصاف اون ہی قبول کیا جائے گا، اور اس کے دھونے کی شرط لگانا بھی جائز ہے[1]۔

بال میں جوڑ لگانا:

۱۴ - عورت کے بال میں نجس بال یا انسان کے بال کا جوڑ لگانا حرام ہے، شادی شدہ عورت ہو یا غیر شادی شدہ، شوہر کی اجازت سے ہو یا بلا اجازت، سب یکساں ہے، حنفیہ کے یہاں ایک قول کراہت کا ہے۔

اس کی دلیل یہ حدیث ہے: "لعن الله الواصلة والمستوصلة والواشمة والمستوشمة"[2] (اللہ تعالی نے جوڑ لگانے والی اور لگوانے والی اور گودنے والی اور گدوانے والی عورت پر لعنت کی ہے)۔ کسی چیز پر لعنت کرنا اس کی حرمت کی دلیل ہے، اور حرمت کی وجہ یہ ہے کہ اس میں اللہ کی خلقت کو تبدیل کر کے عیب کو چھپانا اور دھوکہ دینا ہے۔

"واصلہ" وہ عورت ہے جو اپنے بال میں دوسری عورت کے

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱۸۵/۳، حاشیۃ الدسوقی ۲۱۵/۳، نہایۃ المحتاج ۲۰۶/۴، کشاف القناع ۲۹۵/۳۔

(۲) حدیث: "لعن الله الواصلة و المستوصلة......" کی روایت بخاری (الفتح ۳۷۴/۹ طبع السلفیہ) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

بال کا جوڑ لگائے، اور وہ عورت ہے جس کے بال میں دوسرے بال کا جوڑ فریب دہی کے لئے لگایا جائے، اور ''مستوصلۃ'' وہ عورت ہے جس کی طلب پر اس کے بال میں جوڑ لگوایا جائے، نیز اس لئے کہ انسان کی کرامت کی وجہ سے اس کے بال سے فائدہ اٹھانا حرام ہے، اور اصل یہ ہے کہ اگر بال علاحدہ ہوجائے تو اس کو دفن کردیا جائے، اور اگر غیر انسانی پاک بال کا جوڑ لگایا جائے تو:

شافعیہ کا صحیح قول یہ ہے کہ اگر عورت شوہر والی نہ ہو تو جوڑ لگانا حرام ہے، دوسرا قول: کراہت کا ہے۔

اگر عورت شوہر والی ہو تو اس میں تین قول ہیں:

اصح قول: اگر شوہر کی اجازت سے جوڑ لگائے تو جائز ہے ورنہ حرام ہے۔

دوم: مطلقاً حرام ہے۔

سوم: مطلقاً نہ حرام ہے نہ مکروہ۔

حنفیہ کی رائے اور یہی امام ابو یوسف سے منقول ہے کہ عورت کے لئے اجازت ہے کہ غیر انسانی بال اپنی چوٹیوں کو بڑھانے کے لئے لگائے۔

حنفیہ کا استدلال حضرت عائشہؓ کے اس قول سے ہے کہ انہوں نے فرمایا: واصلہ (بال میں جوڑ لگانے والی عورت) وہ نہیں جو تم سمجھتے ہو، کوئی مضائقہ نہیں کہ عورت کا سر بال سے خالی ہو تو اپنی کسی چوٹی میں سیاہ اون لگالے۔ ''واصلہ'' تو وہ عورت ہے جو جوانی میں بدکاری کرتی رہے، اور جب بڑھاپا آئے تو ''قیادہ'' سے جوڑ لگالے۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ بال اور غیر بال کا جوڑ لگانے کی حرمت میں کوئی فرق نہیں۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ بال میں بال کا جوڑ لگانا حرام ہے، خواہ انسان کا بال ہو یا غیر انسان کا، خواہ شوہر کی اجازت سے ہو یا بلا اجازت، انہوں نے کہا: کوئی مضائقہ نہیں کہ بوقت حاجت عورت اپنے بال کو بال کے علاوہ کسی چیز سے باندھ لے، ایک روایت میں ہے: عورت اپنے سر میں بال یا اون یا ان سے بنی ہوئی چوٹیوں کا جوڑ نہ لگائے[(۱)]۔

بالوں کو سر میں لپیٹنا:

۱۵- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ بالوں کو سر پر لپیٹ کر نماز پڑھنا مکروہ ہے، ''عقص'' یہ ہے کہ بالوں کی چوٹی کو سر کے چاروطرف باندھ لیا جائے جیسا کہ عورتیں کرتی ہیں، یا بالوں کو یکجا کرکے سر کے پیچھے گرہ لگالی جائے۔ ایسا کرنا مکروہ تنزیہی ہے، لہذا اگر کوئی ایسا کرکے نماز پڑھ لے تو اس کی نماز درست ہوگی، ابن المنذر نے حسن بصری سے اس حالت میں اعادہ کا واجب ہونا نقل کیا ہے۔

کراہت کی دلیل حضرت ابن عباسؓ کی وہ حدیث ہے جس کی روایت مسلم نے کی ہے کہ انہوں نے عبداللہ بن حارث کو دیکھا کہ وہ پیچھے جوڑا باندھے نماز پڑھ رہے ہیں، ابن عباس ان کے جوڑے کو کھولنے لگے، جب وہ نماز سے فارغ ہوئے تو پوچھا کہ تم نے میرا سر کیوں چھوا؟ عبداللہ بن عباس نے کہا: **"إني سمعت رسول الله ﷺ يقول: إنما مثل هذا مثل الذي يصلي وهو مكتوف"**[(۲)] (میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ جو بالوں کا جوڑا باندھ کر نماز پڑھے اس کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی ہاتھ بندھے ہونے کی حالت میں نماز پڑھے)۔ ایک دوسری

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۳۹، قوانین الاحکام الشرعیہ/ ۴۸۲ طبع دار العلم للملایین، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۷۶، مطالب أولی النہی ۱/ ۹۰، کشاف القناع ۱/ ۸۱۔

(۲) حدیث: "إنما مثل هذا مثل الذی يصلي" کی روایت مسلم (۱/ ۳۵۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

روایت میں ہے: ''ذاک کفل الشیطان''[۱] (یہ شیطان کا حصہ ہے)۔

نیز فرمان نبوی ہے: "أمرت أن أسجد علی سبعة أعظم...... ولا نکفت الثیاب والشعر"[۲] (مجھے سات ہڈیوں پر سجدہ کرنے اور کپڑے اور بال نہ سمیٹنے کا حکم دیا گیا ہے)۔

ممانعت کی حکمت یہ ہے کہ نمازی کے ساتھ بال بھی سجدہ کرتا ہے، اور یہی وجہ ہے کہ اس حدیث میں اس کی مثال اس شخص سے دی گئی ہے جو ہاتھ بندھے ہوئے ہونے کی حالت میں نماز پڑھ رہا ہے۔

جمہور کی رائے ہے کہ اس ممانعت میں ہر وہ شخص داخل ہے جو اس طرح باندھ کر پڑھے خواہ قصداً نماز کی خاطر ایسا کرے یا نماز سے قبل اسی طرح باندھے ہوئے تھا، اور کسی اور وجہ سے ایسا کیا تھا، پھر اسی حالت میں بلاضرورت نماز پڑھ لے۔

اس کی دلیل صحیح احادیث کا مطلق ہونا ہے، اور یہی صحابہ سے منقول کا ظاہر ہے، امام مالک نے کہا: ممانعت اس شخص کے ساتھ خاص ہے جو نماز کی خاطر ایسا کرے[۳]۔

بال سے متعلق باقی احکام حسب ذیل اصطلاحات میں دیکھیں:

''احرام''، ''ترجیل''، ''تمص''، ''احداد''، ''اختضاب''، ''تسوید''، ''حلق'' اور ''دیات''۔

(۱) حدیث: "ذاک کفل الشیطان" کی روایت ترمذی (۲/ ۲۲۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابورافع سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن ہے۔

(۲) حدیث: "أمرت أن أسجد علی سبعة أعظم" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۲۹۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۳۵۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عباس سے کی ہے۔

(۳) بدائع الصنائع ۱/ ۲۱۶، المجموع ۴/ ۹۸، الزرقانی علی خلیل ۱/ ۱۸۰، کشاف القناع ۱/ ۳۷۲۔

زندہ انسان کے بال کی دیکھ بھال کرنا:

۱۶- بال میں کنگھی کرنا مستحب ہے، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع حدیث ہے: "من کان له شعر فلیکرمه"[۱] (جس کے بال ہوں وہ ان کا اکرام کرے)، نیز اس لئے کہ حضور علیہ السلام کنگھی کرنا پسند کرتے تھے، حضرت عائشہؓ کی روایت ہے: "أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يصغي إليّ رأسه وهو مجاور في المسجد فأرجله وأنا حائض"[۲] (رسول اللہ صلى الله عليه وسلم مسجد میں اعتکاف میں ہوتے، اور اپنا سر میری طرف جھکا دیتے، میں اس میں کنگھی کر دیتی، حالانکہ میں حیض سے ہوتی)، دائیں طرف سے کنگھی کرنا مستحب ہے اور اس میں ناغہ کرنا مسنون ہے، بہت کثرت سے کرنا مکروہ ہے، اسی طرح ناغہ کر کے بال میں تیل لگانا مستحب ہے، یعنی بال میں تیل لگا کر چھوڑ دیا جائے اور جب تیل خشک ہو جائے تو دوبارہ تیل لگایا جائے، ایک قول ہے: ایک دن ناغہ کر کے تیل لگایا جائے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاحات ''ادھان''، ''امتشاط'' اور ''ترجیل''۔

زندہ جانور کے بال کا حکم:

۱۷- زندہ جانور کا بال یا تو ماکول اللحم جانور کا ہوگا یا غیر ماکول اللحم جانور کا، اور بہر دو صورت اس سے متصل ہوگا یا علاحدہ۔

۱۸- ماکول اللحم جانور کا متصل بال اگر اس کی زندگی میں کاٹ لیا جائے تو اس کے پاک ہونے پر فقہاء کا اتفاق ہے، اور یہی حکم اون

(۱) حدیث: "من کان له شعر فلیکرمه" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۳۹۵ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، ابن حجر نے الفتح (۱۰/ ۳۶۸ طبع السلفیہ) میں اس کو حسن قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث: "کان یصغی إليّ رأسه" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۲۷۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

اور پشم کا ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے:"وَمِنْ اَصْوَافِهَا وَ اَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَا أَثَاثًا وَ مَتَاعًا إِلٰی حِيْنٍ"[1] (اوراون اوران کے روئیں اوران کے بالوں سے (تمہارے) گھر کا سامان اور ایک مدت تک چلنے والی فائدے کی چیزیں بنائیں)۔آیت اظہار احسان کے لئے وارد ہے، یہ متصل اور غیر متصل دونوں میں عام ہے، اور مردہ جانور کے بال کے داخل ہونے میں اختلاف آرہا ہے۔

اس پر امت کا اجماع ہے کہ ماکول اللحم جانور کا بال پاک ہے اگراس کو بحالت حیات کاٹ لیا جائے، اس لئے کہ لباس اور بستروں میں اس کی ضرورت پڑتی ہے، کیوں کہ شرعی طور پر ذبح کئے ہوئے جانوروں کے بال انسانی ضرورت کے لئے ناکافی ہیں۔

رہا ماکول اللحم جانور کا بحالت حیات اس سے علاحدہ کیا ہوا بال:

توحنفیہ و مالکیہ کی رائے ہے کہ اگراس کو باقاعدہ کاٹ لیا جائے تو وہ پاک ہے، اوراگراس کو اکھاڑ لیا جائے تو اس کی جڑیں جن میں چکنائی ہوتی ہے ناپاک ہیں، اوران کے یہاں اصل یہی ہے کہ زندہ جانور کا جوحصہ علاحدہ کیا جائے وہ مردار ہے الا یہ کہ اس میں زندگی سرایت نہ کئے ہوئے ہو جیسے بال، اون اور وبر (پشم) کہ یہ پاک ہے۔

مالکیہ نے شرط لگائی ہے کہ اس کو کاٹا گیا ہو، اس کے برخلاف اگراس کو اکھاڑا گیا ہوتو اس کی جڑیں ناپاک ہوں گی، شافعیہ کی رائے ہے کہ اگراس کو کاٹا گیا ہوتو وہ پاک ہے، اورانہوں نے سابقہ آیت اوراجماع سے استدلال کیا ہے۔

امام حرمین وغیرہ نے کہا: قیاس کا تقاضا ہے کہ وہ ناپاک ہو، جیسے جانور کے بقیہ وہ اعضاء جو زندگی میں علاحدہ کئے جائیں، لیکن امت کا اجماع ہے کہ وہ پاک ہیں۔

اگر ماکول اللحم جانور کا بال زندگی میں خود بخود یا اکھاڑنے سے علاحدہ ہوجائے تو اس میں کئی "اقوال" ہیں، صحیح قول یہ ہے کہ پاک ہے، اس لئے کہ یہ کاٹنے کے حکم میں ہے، اگرچہ یہ مکروہ ہے، بال کو کاٹنا جانوروں میں ذبح کی طرح ہے، اوراگر جانور کو ذبح کردیا جائے تو ناپاک نہیں رہتا، اسی طرح اگر بال کو کاٹ دیا جائے تو ناپاک نہ ہوگا۔

دوم: یہ نجس ہے، خواہ خود بخود علاحدہ ہوا ہو یا اکھاڑنے سے، اس لئے کہ زندہ جانور کا جوحصہ علاحدہ کرلیا جائے وہ مردار ہے۔

اس قاعدہ کی دلیل: ابوواقد لیثیؓ کی حدیث ہے کہ حضور ﷺ مدینہ تشریف لائے، لوگ اونٹوں کے کوہان اور بھیڑوں کے سرین کاٹا کرتے تھے، آپ نے فرمایا:"ماقطع من البهيمة وهي حية فهي ميتة"[1] (زندہ چوپایہ کا جوحصہ کاٹ لیا جائے وہ مردار ہے)۔

البتہ شافعیہ نے بال کو مستثنی کیا ہے، اس لئے کہ لوگوں کی ضرورت کے پیش نظر اس کی طہارت پر اجماع ہے، حنفیہ و مالکیہ نے اس حدیث کو اس حصہ پر محمول کیا ہے جس میں زندگی ہوتی ہے، اور اسی وجہ سے انہوں نے بال کو مستثنی کیا ہے۔

حنابلہ کے یہاں "مذہب" یہ ہے کہ ہر جانور کا بال، اس کے بقیہ اجزاء کی طرح ہے، لہذا جو جانور پاک ہے اس کا بال بھی پاک ہے، اور جو جانور نجس ہے اس کا بال بھی نجس ہے، زندگی کی حالت اور موت کی حالت کے درمیان کوئی فرق نہیں۔

ایک روایت میں ہے: وہ نجس ہے، دوسری روایت ہے: پاک ہے۔

---

(۱) سورۂ نحل / ۸۰۔

(۱) حدیث:"ما قطع من البهيمة وهي حية......" کی روایت ترمذی (۴/ ۲۷ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن ہے، صحابہ کرام اور دوسرے اکثر اہل علم کے یہاں اسی پر عمل رہا ہے۔

۱۹- غیر ماکول اللحم جانور کے متصل بال کے پاک ہونے پر فقہاء کا اتفاق ہے، حنفیہ نے سور کو، شافعیہ وحنابلہ نے سور اور کتے کو مستثنی کیا ہے کہ یہ دونوں نجس العین ہیں، جب کہ مالکیہ کی رائے کے مطابق کتا اور سور پاک ہیں، اس لئے کہ ان کا ضابطہ یہ ہے کہ ہر جاندار پاک ہے۔

رہا اس کا علاحدہ بال تو حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک پاک ہے، اس بنا پر جیسا کہ گذرا کہ زندہ جانور کا علاحدہ کیا ہوا حصہ مردار ہے، لیکن جس میں زندگی نہیں ہوتی وہ مستثنی ہے، جیسے بال، اور اس سے وہ جانور مستثنی ہے جو نجس العین ہو، جیسے حنفیہ کے نزدیک سور، رہے مالکیہ تو وہ ان کے نزدیک پاک ہے اگر اس کو کاٹ لیا گیا ہو، اکھاڑا نہ گیا ہو (سور کے بال کے احکام کی تفصیل اصطلاح: ''خنزیر فقرہ/ ۷'' میں دیکھیں)۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ وہ نجس ہے، اس لئے کہ زندہ کا جو حصہ علاحدہ کرلیا جائے وہ مردار ہے۔

حنابلہ کے یہاں ''مذہب'' یہ ہے کہ اس کا حکم اس کے بقیہ اجزاء کے حکم کی طرح ہے، لہذا جو جانور پاک ہے اس کا بال پاک اور جو نجس ہے اس کا بال بھی نجس ہے [1]۔

امام احمد سے ایک روایت جس کو ابن تیمیہ نے مختار کہا ہے یہ ہے: کتا اور سور اور ان دونوں سے پیدا ہونے والے جانور کا بال پاک ہے [2]۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۳۸-۱۳۹، بدائع الصنائع ۱/ ۶۳، المجموع ۱/ ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۹-۵۳، الشرح الصغیر ۱/ ۴۲، ۴۴، ۴۹، ۵۰، المغنی ۱/ ۸۱، الإنصاف ۱/ ۹۳۔

(۲) الفروع ۱/ ۲۳۵، ترجیل الشعر: بال میں کنگھی کرنا یا برابر کرنا اور سنوارنا۔

شِعر

تعریف:

۱- شعر کا معنی لغت میں: علم ہے، کہا جاتا ہے: **شعر به** (نصر و کرم کے وزن پر) **شعرا وشعرا**: جاننا، سمجھنا، ''**ليت شعري**'' کاش مجھے علم ہوتا، حدیث میں ہے:'' **ليت شعری ما صنع فلان**''[1] یعنی کاش کہ مجھ کو اس کا علم ہوتا جو فلاں نے کیا ہے، ''**أشعره الأمر وأشعره به**'': جتا دینا، خبر کردینا، قرآن کریم میں ہے:''**وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَايُؤْمِنُونَ**''[2] (اور تم خبر نہیں رکھتے کہ جب وہ نشان آجائے گا (جب بھی) یہ ایمان نہیں لائیں گے)۔ یعنی تمہیں کیا پتہ؟

شعر کا غالب اطلاق منظوم کلام پر ہے، اس لئے کہ وزن اور قافیہ کی وجہ سے اس کو شرف حاصل ہوجاتا ہے۔

شعر کی تعریف: وہ کلام جو ایک دوسرے سے جڑ کر مرکب ہو، قافیہ ووزن والا ہو، وزن اور قافیہ اس میں مقصود بالذات ہو [3]۔

شعر اصطلاح میں: قصداً مقفی وموزوں کلام ہے [4]۔

(۱) حدیث:''ليت شعري ما صنع فلان'' کو ابن اثیر نے (النہایہ فی غریب الحدیث ۲/ ۴۸۱ طبع الحلبی) میں ذکر کیا ہے۔

(۲) سورۂ انعام/ ۱۰۹۔

(۳) لسان العرب، القاموس المحیط، المصباح المنیر، المفردات فی غریب القرآن، التعریفات، الکلیات ۳/ ۷۷، تہذیب الأسماء واللغات ۱/ ۱۶۲ قسم دوم۔

(۴) قواعد الفقہ للبرکتی۔

متعلقہ الفاظ:

(۱) نثر:

۲-نثر: متفرق کلام، جس میں قافیہ اور وزن نہ ہو، اس کا ماخذ: نثر الشيء: بکھیرنا ہے[۱]۔

یہ شعر کی ضد ہے۔

(۲) سجع:

۳- سجع: نثر کے دو جملوں کا اخیر میں ایک حرف پر متفق ہونا: کہا جاتا ہے: "سجع الرجل كلامه" جب کوئی شخص شعر کی طرح مقفی کلام بولے، لیکن وہ موزوں نہ ہو[۲]۔

(۳) رجز:

۴-رجز: اکثر کے نزدیک شعر کی ایک قسم ہے، اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس کے اجزاء قریب قریب ہوتے ہیں، اس کے حروف کی تعداد کم ہوتی ہے اور زبان اس میں لرزش کرتی ہے۔

ایک قول یہ ہے کہ رجز شعر نہیں، بلکہ یہ آدھے آدھے یا تہائی اشعار ہوتے ہیں، نیز اس لئے کہ اس کے کہنے والے کو "راجز" کہتے ہیں شاعر نہیں۔

(۴) حداء:

۵- حداء (حاء کے ضمہ اور کسرہ اور دال مہملہ کی تخفیف کے ساتھ، مد وقصر دونوں درست ہے): یہ مخصوص قسم کے گانے کے ذریعہ اونٹ

(۱) لسان العرب، القاموس المحیط، فتح الباری ۹۰/۹۔
(۲) التعریفات ۱۵۶، المصباح المنیر۔
المصباح المنیر، القاموس المحیط، فتح الباری ۹۰/۹۔

ہانکنا ہے۔

حداء اکثر "رجز" کے ذریعہ ہوتا ہے، اور کبھی رجز کے علاوہ دوسرے شعر کے ذریعہ ہوتا ہے[۱]۔

(۵) غناء:

۶-غناء: موزون وغیر موزوں کلام کو گنگنا کر اور ترنم سے پڑھنا ہے، یہ موسیقی کے ساتھ بھی ہوتا ہے اور اس کے بغیر بھی[۲]۔

شرعی حکم:

شعر سیکھنے، بنانے اور پڑھنے اور دوسرے مسائل میں فقہاء کا اختلاف ہے جس کی تفصیل درج ذیل ہے:

اول: شعر بنانا، پڑھنا اور سننا:

۷- ابن قدامہ نے کہا: شعر کے مباح ہونے میں کوئی اختلاف نہیں، اس کے قائل صحابۂ کرام وعلماء ہیں۔ عربی زبان سیکھنے، تفسیر میں اس کے ذریعہ استشہاد کرنے اور کتاب وسنت کے معانی کو جاننے کے لئے اس کی ضرورت پڑتی ہے، اور اس سے نسب، تاریخ اور عربوں کے جنگی واقعات کا پتہ بھی چلتا ہے، کہا جاتا ہے: شعر عربوں کا دیوان ہے[۳]۔

ابن عربی نے کہا: شعر کلام کی ایک قسم ہے، امام شافعی نے کہا: اچھا شعر اچھے کلام کی طرح اور برا شعر برے کلام کی طرح ہے، یعنی شعر بذات خود ناپسندیدہ نہیں، بلکہ اپنے مضامین کی وجہ سے ناپسندیدہ ہوجاتا ہے[۴]۔

(۱) المصباح المنیر، القاموس المحیط، فتح الباری ۵۳۸/۱۰۔
(۲) المعجم الوسیط۔
(۳) المغنی ۱۷۷/۹۔
(۴) أحکام القرآن ۴۶۲/۳۔

نووی نے کہا: تمام علماء نے کہا ہے کہ شعر مباح ہے، جب تک کہ اس میں فحش مضمون وغیرہ نہ ہو، شعر ایک کلام ہے، عمدہ شعر عمدہ اور برا شعر برا ہے، یہی درست ہے، کیوں کہ حضور ﷺ نے شعر سنا اور دوسرے سے پڑھوایا، حضرت حسان بن ثابتؓ کو حکم دیا کہ مشرکین کی ہجو میں شعر کہیں، صحابہ کرام نے سفر وغیرہ میں آپ کے سامنے اشعار پڑھے، خلفاء، ائمۂ صحابہ اور فضلائے سلف نے شعر پڑھے، ہر طرح کے شعر پر کسی نے نکیر نہیں کی، البتہ برے شعر پر جس میں فحش مضمون وغیرہ ہو نکیر کی ہے[1]۔

ابن حجر نے کہا: جائز شعر کی تعریف میں علماء کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ اگر مسجد میں کثرت سے شعر نہ پڑھا جائے، اس میں ہجو، حد درجہ مدح سرائی یا کھلا جھوٹ یا حرام غزل نہ ہو تو جائز ہوگا۔ ابن عبدالبر نے ان اوصاف کے جامع شعر کے جواز پر اجماع نقل کیا ہے، اور انہوں نے احادیث سے اور اس بات سے استدلال کیا ہے کہ حضور ﷺ کے سامنے شعر پڑھا گیا یا آپ ﷺ نے پڑھوایا، اور اس پر نکیر نہیں کی۔ ابن سید الناس نے ایک جلد میں ان تمام صحابہ کے نام جمع کئے ہیں جن سے خاص طور پر حضور ﷺ سے متعلق کوئی بھی شعر منقول ہے۔ امام بخاری نے ''الادب المفرد'' میں حضرت عائشہؓ کا یہ قول نقل کیا ہے: شعر اچھا بھی ہے اور برا بھی، اچھے شعر کو لو اور برے کو چھوڑ دو۔ انہوں نے کعب بن مالک کے بہت سے اشعار نقل کئے ہیں، جن میں چالیس بیت کا ایک قصیدہ ہے، امام بخاری ہی نے ''الادب المفرد'' میں عبداللہ بن عمروؓ کی مرفوع روایت ان الفاظ میں نقل کی ہے: **''الشعر بمنزلة الكلام حسنه كحسن الكلام وقبيحه كقبيح الكلام''**[2] (شعر عام کلام کے درجہ

(۱) صحیح مسلم مع شرح النووی ۱۵/ ۱۴۔

(۲) فتح الباری ۱۰/ ۵۳۹۔

عبداللہ بن عمرو کی حدیث: ''الشعر بمنزلة الكلام'' کی روایت بخاری نے

میں ہے، اچھا شعر اچھے کلام کی طرح اور برا شعر برے کلام کی طرح ہے)۔

امام مسلم نے عمرو بن شرید سے انہوں نے اپنے والد سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے کہا: ''ردفت رسول الله ﷺ يوما فقال: **هل معك من شعر أمية بن أبي الصلت شيء؟ قلت: نعم، قال: ''هيه'' فأنشدته بيتا، فقال: ''هيه'' ثم أنشدته بيتا، فقال: ''هيه'' حتى أنشدته مائة بيت''**[1] (ایک دن میں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ سوار ہوا، آپ نے فرمایا: تم کو امیہ بن صلت کے کچھ اشعار یاد ہیں؟ میں نے کہا: ہاں، آپ نے فرمایا: پڑھو، میں نے ایک شعر پڑھا، آپ نے فرمایا: اور پڑھو، پھر میں نے ایک شعر پڑھا، آپ نے فرمایا اور پڑھو، یہاں تک کہ میں نے سو اشعار پڑھے)۔ قرطبی نے کہا: یہ اشعار یاد کرنے اور ان کا اہتمام کرنے کی دلیل ہے جبکہ وہ ایسی حکمتوں اور معانی پر مشتمل ہوں جو شریعت اور فطرت کے اعتبار سے پسندیدہ ہوں، حضور ﷺ نے امیہ کے اشعار کو زیادہ پڑھنے کی اس لئے خواہش کی تھی کہ وہ حکیم آدمی تھا، حضور ﷺ نے فرمایا: **''كاد أمية بن أبي الصلت أن يسلم''**[2] (قریب تھا کہ امیہ بن ابی الصلت مشرف بہ اسلام ہو جاتے)۔

حضرت عباسؓ نے چند اشعار سے حضور ﷺ کی مدح کرنی چاہی تو آپ نے فرمایا: **''هات لا يفضض الله فاك''**[3]

= الادب المفرد (ص ۲۹۹ طبع السّلفیہ) میں کی ہے، اور ابن حجر نے فتح الباری (۱۰/ ۵۳۹ طبع السّلفیہ) میں اس کی اسناد کو ضعیف قرار دیا ہے، البتہ اس کے ''شواہد'' ذکر کئے ہیں جن سے اس کو تقویت ملتی ہے۔

(۱) حدیث عمرو بن الشرید: ''ردفت رسول الله ﷺ......'' کی روایت مسلم (۴/ ۱۷۶۷ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور ایک روایت میں ''فلقد كاد يسلم في شعره'' ہے۔

(۲) تفسیر قرطبی ۱۳/ ۱۴۵-۱۴۶، صحیح مسلم شرح النووی ۱۵/ ۱۱ اور فرمان نبوی: ''كاد أمية ابن الصلت أن يسلم'' سابقہ حدیث کا تتمہ ہے۔

(۳) تفسیر قرطبی ۱۳/ ۱۴۶۔

(کہو، اللہ تمہارے دانت نہ گرائے)۔

حضرت انسؓ کہتے ہیں کہ حضور ﷺ عمرۃ القضاء کے موقع پر مکہ میں داخل ہوئے اور حضرت عبد اللہ بن رواحہ آپ ﷺ کے آگے آگے یہ کہتے ہوئے چل رہے تھے:

خلوا بني الكفار عن سبيله

اليوم نضربكم على تنزيله

ضربا يزيل الهام عن مقيله

ويذهل الخليل عن خليله

(کفار کی اولاد! آپ ﷺ کا راستہ چھوڑ دو، آج کے دن ہم تم کو ایسا ماریں گے جیسا کہ قرآن میں تمہارے مارنے کا حکم نازل ہوا، یعنی ایسی مار جو کھوپڑی کو اپنی جگہ سے اکھاڑ پھینکے گی، اور ایک دوست کو دوسرے دوست سے غافل کردے گی)۔

حضرت عمرؓ نے فرمایا: اے ابن رواحہ! کیا اللہ کے حرم میں اور رسول اللہ ﷺ کے سامنے؟

تو حضور ﷺ نے فرمایا: "**خل عنه يا عمر فلهي أسرع فيهم من نضح النبل**"(۱) (عمر! ان کو چھوڑ دو (یعنی اشعار پڑھنے دو) کیوں کہ اشعار ان (کافروں) پر تیر کی بارش سے زیادہ جلد اثر انداز ہوتے ہیں)۔

حضرت ابی بن کعبؓ نے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**إن من الشعر حكمة**"(۱) (بعض اشعار سراپا حکمت ہیں)۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ شعر کو مطلقاً حرام یا مکروہ کہنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

۸ - جمہور فقہاء نے کہا: کبھی کبھی شعر کا جاننا فرض ہوتا ہے جیسا کہ ابن عابدین نے شہاب خفاجی کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اہل جاہلیت، اور مخضرمین (جنہوں نے جاہلیت اور اسلام دونوں زمانہ پایا ہو) اور اہل اسلام کے اشعار کو روایتاً و درایتاً جاننا فقہاء اسلام کے نزدیک فرض کفایہ ہے، اس لئے کہ اس کی وجہ سے عربی زبان کے قواعد کا ثبوت ہوتا ہے، جو قرآن وسنت کے علم کا ذریعہ ہیں، اور کتاب وسنت کے علم پر ہی ان احکام کا جاننا موقوف ہے جس سے حلال وحرام میں تمیز ہوتی ہے۔

اور عربوں کے کلام میں معانی کی غلطی تو ممکن ہے، لیکن الفاظ اور ترکیبات کی غلطی نہیں ہوسکتی (۲)۔

۹ - اور کبھی شعر کا جاننا مندوب ہوتا ہے، جبکہ اس میں اللہ تعالیٰ کا ذکر یا اس کی حمد یا اس کی ثنا ہو، یا رسول اللہ ﷺ کا ذکر یا آپ پر درود یا آپ کی ستائش یا آپ کا دفاع یا صحابہ کرام کا ذکر یا ان کی تعریف یا متقیوں کا اور ان کے اوصاف واعمال کا ذکر ہو، یا وعظ وحکمت کا شعر ہو، یا گناہوں سے احتیاط کرنے یا طاعات اور نیک اخلاق کی ترغیب کا شعر ہو(۳)۔

۱۰ - کبھی شعر حرام ہوتا ہے جبکہ اس کے الفاظ میں کسی ناجائز چیز کا ذکر ہو مثلاً شراب کا ہیجان انگیز تعارف یا کسی مسلمان یا ذمی کی ہجو، یا شعر

= حدیث: "**هات، لا يفضض الله فاك**" کی روایت طبرانی نے اپنی المعجم الکبیر (۴/ ۲۵۳ طبع وزارۃ الاوقاف العراقیہ) میں اور ہیثمی نے المجمع (۸/ ۲۱۷-۲۱۸ طبع القدسی) میں کی ہے، اور کہا: اس میں کچھ راوی ایسے ہیں جنھیں میں نہیں جانتا۔

(۱) حدیث: "**خل عنه يا عمر، فلهي أسرع فيهم من نضح النبل**" کی روایت ترمذی (۵/ ۱۳۹، طبع الحلبی) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۱) حدیث: "**إن من الشعر حكمة**" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۵۳۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) رد المحتار ۱/ ۳۲۔

(۳) تفسیر القرطبی ۱۳/ ۱۴۶، فتح الباری ۱۰/ ۵۴۷، رد المحتار ۱/ ۴۴۳، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۸۳، أسنی المطالب ۴/ ۳۴۶۔

میں حد سے تجاوز کرنا اور جھوٹ کہنا کہ اس کو مبالغہ پر محمول کرنا ممکن نہ ہو یا کسی معین امرد (نوعمرلڑکے) یا معین اجنبی عورت کا حسن بیان کرنا یا وہ شعر جو لہو ولعب کے طور پر کہا جائے (۱)۔

۱۱- کبھی شعر مکروہ ہوتا ہے، اس کے متعلق مذاہب میں تفصیل ہے:

حنفیہ کے نزدیک مکروہ شعر یہ ہے کہ انسان ہمیشہ کے لئے اسی کا ہوکر رہ جائے، اس کو اپنا پیشہ بنالے، اور شعر اس پر اس قدر غالب آجائے کہ اللہ کے ذکر اور شرعی علوم کی تحصیل سے روک دے، نیز وہ شعر جس میں رخساروں، قد وقامت اور بالوں کی تصویر کشی ہو، اسی طرح جس شعر میں فسق وفجور اور شراب کا ذکر ہو اس کا پڑھنا مکروہ ہے (۲)۔

مالکیہ نے کہا: بلاضرورت بہت زیادہ شعر کہنا مکروہ ہے کہ ایسا کرنے والا کلام میں حد سے تجاوز کرنے سے کم بچ پاتا ہے، اس لئے کہ اکثر اشعار میں مبالغے ہوتے ہیں، ابن قاسم کی روایت ہے کہ امام مالک سے شعر پڑھنے کے بارے میں دریافت کیا گیا تو انہوں نے کہا: بہت زیادہ نہ ہو، کیوں کہ اس میں ایک عیب یہ ہے کہ اللہ تعالی نے فرمایا: "وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ" (۳) (اور ہم نے آپ کو شعر وشاعری نہیں سکھائی اور نہ وہ آپ کے شایاں ہے)۔

انہوں نے کہا: اور مجھے یہ اطلاع ملی ہے کہ حضرت عمر بن خطابؓ نے حضرت ابوموسی اشعریؓ کو لکھا ہے کہ اپنی طرف کے شعراء کو اکٹھا کرو اور ان سے شعر کے بارے میں پوچھو، اور کیا ان کے پاس کچھ علم ومعرفت باقی ہے اور اس موقع پر لبید کو بھی حاضر کرو، چنانچہ انہوں نے سب کو جمع کرکے ان سے پوچھا تو انہوں نے کہا: ہم شعر جانتے اور کہتے ہیں، لبید سے پوچھا تو انہوں نے کہا: یہ فرمان باری سننے کے بعد میں نے ایک شعر بھی نہیں کہا (۱)۔

"الٓمٓ ذٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيْهِ" (۲) (الف، لام، میم، یہ کتاب (کہ) کوئی شبہ اس میں نہیں)۔

ابن عربی نے کہا: مذموم شعر میں سے یہ ہے کہ انسان اپنے دل کی تسلی اور بات بنانے کے لئے ایسی جھوٹی اور غلط بات کہے جو اس نے عملاً نہیں کیا (۳)۔

شافعیہ نے کہا: اپنی بیوی کے ایسے اوصاف بیان کرنا بھی مکروہ ہے جن کو چھپانا ہی چاہئے، بشرطیکہ اس کے اظہار سے اس کو اذیت نہ پہنچے ورنہ حرام ہے (۴)۔

حنابلہ نے کہا: مکروہ شعر ہجو، اور ایسا لطیف شعر ہے جس میں عورتوں کے اوصاف کا ذکر ہو (۵)۔

۱۲- کبھی شعر مباح ہوتا ہے اور یہی شعر کا اصل حکم ہے، فقہاء مذاہب کی عبارتیں اس بات میں قریب قریب یکساں ہیں۔

حنفیہ نے کہا: تھوڑے شعر میں کوئی مضائقہ نہیں اگر اس کا مقصد نکات، اعلی تشبیہات اور دلکش معانی کی تعبیر ہو، اور جس شعر میں ٹیلوں، زمانوں اور قوموں کا ذکر ہو وہ مباح ہے (۶)۔

مالکیہ نے کہا: شعر پڑھنا اور بنانا مباح ہے اگر بہت زیادہ نہ ہو، ورنہ مکروہ ہے، البتہ وہ اشعار جن کی ضرورت استدلال میں پڑتی ہے ان میں کوئی حرج نہیں (۷)۔

شافعیہ نے کہا: شعر بنانا، پڑھنا اور سننا مباح ہے بشرطیکہ اس میں

---

(۱) رد المحتار ۱/ ۳۲-۳۳، ۳۳، ۴۴۳، الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۰۸، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۸۳، أسنی المطالب ۴/ ۳۴۶، المغنی ۹/ ۱۷۸۔
(۲) ردالمحتار ۱/ ۳۲-۳۳، ۳۳، ۴۴۳۔
(۳) سورۂ یس/ ۶۹۔

(۱) الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۵۸، تفسیر القرطبی ۱۵/ ۵۴۔
(۲) سورۂ بقرہ/ ۱، ۲۔
(۳) احکام القرآن ۳/ ۴۶۵۔
(۴) نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۸۳، الجمل ۵/ ۳۸۲۔
(۵) الفروع ۶/ ۵۷۵۔
(۶) ردالمحتار ۱/ ۳۲، ۴۴۳۔
(۷) الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۵۸۔

کوئی ایسی چیز نہ ہو جو ممنوع ہو یا کسی ممنوع کا متقاضی ہو، اس میں سلف وخلف کی پیروی ہے، نیز اس لئے کہ حضور علیہ السلام کے یہاں کچھ شعراء تھے جن کے اشعار آپ سنا کرتے تھے، مثلاً: حضرت حسان بن ثابتؓ، حضرت عبد اللہ بن رواحہؓ اور حضرت کعب بن مالکؓ، نیز اس لئے کہ آپ نے امیہ بن ابو الصلت کے سو اشعار پڑھوائے، اس لئے کہ اس کے اکثر اشعار میں حکمت، امثال، اور دوبارہ زندہ کئے جانے کی یاد دہانی ہے، اسی وجہ سے حضور نے فرمایا: "كاد أن يسلم"[1] (قریب تھا کہ وہ مسلمان ہوجائے)، نیز فرمان نبوی ہے: "إن من الشعر حكمة"[2] (بعض اشعار حکمت (کی باتوں) سے پُر ہوتے ہیں)۔

ابن قدامہ نے کہا: شعر کے مباح ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، صحابہ وعلماء کرام نے اشعار کہے ہیں، اور شعر کی ضرورت پڑتی ہے[3]۔

دوم: شعر سیکھنا:

۱۳- فقہاء کی رائے ہے کہ شعر سیکھنا مباح ہے، بشرطیکہ اس میں کم عقلی نہ ہو یا برائی پر آمادہ کرنا نہ ہو اور اس کی ممانعت کا کوئی سبب نہ ہو۔

بعض اشعار کا سیکھنا حنفیہ کے نزدیک فرض کفایہ ہے جیسا کہ ابن عابدین نے شہاب خفاجی سے نقل کیا ہے[4]۔

مالکیہ نے کہا: ان اشعار کو سیکھنے کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں جن کو مصنفین استدلال کے لئے پیش کرتے ہیں، حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ مباح شعر وغیرہ کے سیکھنے کے لئے اجرت پر رکھنا درست ہے اور اس پر اجرت لینا جائز ہے[1]۔

(۱) حدیث: "كاد أن يسلم" کی تخریج فقرہ نمبر ۷ میں گذر چکی۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۸۳، أسنی المطالب ۴/ ۳۴۶، اور حدیث "إن من الشعر حكمة" کی تخریج فقرہ نمبر ۷ پر گذر چکی۔
(۳) المغنی ۹/ ۱۷۷۔
(۴) رد المحتار ۱/ ۳۲، الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۵۸، أسنی المطالب ۴/ ۱۸۲، مطالب أولی النہی ۳/ ۶۴۳۔

سوم: حضور علیہ السلام کو شعر کہنے سے روکا جانا:

۱۴- حضور علیہ السلام سب سے زیادہ فصیح و بلیغ تھے، آپ کو جامع کلمات سے نوازا گیا، لیکن آپ کو شعر سے روک دیا گیا، کیوں کہ اللہ تعالی نے آپ کو جو قرآن فصاحت اور اعجاز کا ذخیرہ عطا کیا وہ آپ کی سچائی کی دلیل تھی، جیسا کہ آپ کو لکھنا نہیں سکھایا، اور "امی" باقی رکھا، تاکہ اسی حالت کی تائید وتاکید ہوسکے، اور تاکہ ان لوگوں کو شبہ نہ ہو جن کی طرف آپ رسول بنا کر بھیجے گئے کہ آپ کو فطری طور پر جو شاعری کی قوت ملی ہے اسی وجہ سے آپ قرآن پیش کر سکے ہیں[2]۔

فرمان باری ہے: "وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَايَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَ قُرْآنٌ مُّبِيْنٌ"[3] (اور ہم نے آپ کو شعر وشاعری نہیں سکھائی اور نہ وہ آپ کی شایان ہے، یہ قرآن تو ایک نصیحت اور کھلی ہوئی آسمانی کتاب ہے)۔

۱۵- کیا حضور علیہ السلام کے لئے دوسرے کے شعر کو مثال میں پیش کرنا اور دوسرے کی طرف سے نقل کرتے ہوئے پڑھنا جائز تھا؟ اس میں اختلاف ہے، صحیح یہ ہے کہ جائز تھا، اس کی دلیل مقدام بن شریح کی اپنے والد سے یہ روایت ہے کہ میں نے حضرت عائشہؓ سے کہا: "أكان رسول الله ﷺ يتمثل بشئ من الشعر؟ قالت: كان يتمثل بشعر ابن أبي رواحة ويتمثل ويقول: (ويأتيک بالأخبار من لم تزوّد)"[4] (کیا رسول اللہ علیہ السلام

(۱) الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۵۸، مطالب اولی النہی ۳/ ۶۴۳۔
(۲) أحکام القرآن لابن العربی ۴/ ۲۱، تفسیر القرطبی ۱۵/ ۵۵۔
(۳) سورۂ یس/ ۶۹۔
(۴) حدیث: "كان يتمثل بشعر ابن أبي رواحة......" کی روایت ترمذی (۵/ ۱۳۹ طبع الحلبی) نے کی ہے، اس کی اسناد میں کلام ہے، اور ہیثمی نے اسے المجمع (۸/ ۱۲۸ طبع القدسی) میں ذکر کیا ہے، اور بروایت ابن عباس اسے بزار اور

دوسرے کا کوئی شعر پڑھتے تھے؟ انہوں نے کہا: ہاں ابن رواحہ کا شعر پڑھتے تھے، اور فرماتے تھے: جس کو تم نے توشہ نہیں دیا وہ تمہارے پاس خبر لائے گا)۔

حضرت ابوہریرہؓ نے نبی کریم ﷺ سے روایت کیا ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: **"أصدق كلمة قالها شاعر كلمة لبيد (ألا كل شيء ما خلا الله باطل)"** [۱] (سب سے سچی بات جو کسی شاعر نے کہا لبید کی یہ بات ہے: ماسوا حق کے ہر شئ لغو ہے)۔

اگر حضور ﷺ کے کلام میں شعر کا وزن پایا جائے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ آپ شعر جانتے تھے، اسی طرح آپ کے کلام کے نثر میں جو وزن پایا جاتا ہے یہی حکم رکھتا ہے مثلاً آپ ﷺ کا ارشاد ہے: **"هل أنت إلا أصبع دميت وفي سبيل الله ما لقيت"** [۲]۔

(تو تو ایک انگلی ہے جو زخمی ہوگئی، اور تجھے جو کچھ پیش آیا اللہ کی راہ میں پیش آیا)۔

نیز آپ ﷺ کا ارشاد ہے:

"أنا النبي لا كذب أنا ابن عبد المطلب" [۳] (میں نبی ہوں جھوٹا نہیں، میں عبدالمطلب کا بیٹا ہوں)۔

کبھی کبھی اس طرح کی چیز قرآنی آیات میں بھی آتی ہے، مثلاً فرمان باری ہے: **"لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتّٰى تُنْفِقُوْا مِمَّا تُحِبُّوْنَ"** [۴] (جب تک اپنی محبوب چیزوں کو خرچ نہ کروگے (کامل) نیکی (کے مرتبہ) کو نہ پہنچ سکوگے)۔ اور فرمان باری ہے: **"نَصْرٌ مِّنَ اللّٰهِ وَفَتْحٌ قَرِيْبٌ"** [۱] (اللہ کی طرف سے مدد اور جلد فتح یابی)۔ اور نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **"وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَ قُدُوْرٍ رَّاسِيَاتٍ"** [۲] (اور لگن جیسے حوض اور (بڑی بڑی) جمی ہوئی دیگیں)۔

اور دوسری بہت آیات ہیں، اور یہ شعر نہیں، اور نہ اس کے ہم معنی، اور نہ اس سے لازم آتا ہے کہ حضور شاعری جانتے تھے یا شاعر تھے، اس لئے کہ رجز وغیرہ کے دو قافیوں کو بلا قصد کہہ دینے سے (جیسا کہ قرطبی نے کہا) یہ لازم نہیں آتا کہ کہنے والا شعر سے واقف ہو، اور اس کو شاعر کہا جائے، جیسا کہ ایک بار کوئی کپڑا سی دے تو اس کو درزی نہیں کہتے، ابواسحاق زجاج نے کہا: **"وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ"** [۳] (اور ہم نے آپ کو شعر وشاعری نہیں سکھائی) کا مطلب ہے کہ ہم نے ان کو شعر کہنا نہیں سکھایا یعنی ہم نے ان کو شاعر نہیں بنایا، لیکن یہ کوئی شعر پڑھنے سے مانع نہیں [۴]۔

چہارم - مسجد میں شعر پڑھنا:

۱۶ - جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ شعر کے مضمون کا اعتبار ہوگا، اگر مضمون اچھا ہو تو اس کو مسجد میں پڑھنا جائز ہے ورنہ نہیں [۵]۔

ابن عابدین نے کہا: امام طحاوی نے شرح معانی الآثار میں روایت کیا ہے: **"أنه ﷺ نهى أن تنشد الأشعار في المسجد وأن يباع فيه السلع وأن يتحلق فيه قبل الصلاة"** [۶] (رسول

= طبرانی کی طرف منسوب کیا ہے، اور کہا: ان دونوں کے رجال صحیح کے رجال ہیں۔

(۱) فتح الباری ۱۰/ ۵۳۷-۵۴۱، اور حدیث: "أصدق كلمة قالها شاعر......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۵۳۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۷۶۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "هل أنت إلا إصبع دميت ......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۵۳۷ طبع السلفیہ) نے حضرت جندب بن عبداللہ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "أنا النبي لا كذب......" کی روایت بخاری (الفتح ۸/ ۲۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۴۰۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) سورۂ آل عمران/ ۹۲۔

---

(۱) سورۂ صف/ ۱۳۔

(۲) سورۂ سبا/ ۱۳۔

(۳) سورۂ یس/ ۶۹۔

(۴) تفسیر القرطبی ۱۵/ ۵۲-۵۴۔

(۵) تفسیر القرطبی ۱۲/ ۲۷۰-۲۷۱، إعلام الساجد بأحكام المساجد/ ۳۲۳۔

(۶) حدیث: "نهى أن تنشد الأشعار في المسجد......" کی روایت ترمذی

اللہ علیہ وسلم نے مسجد میں اشعار پڑھنے، اس میں سامان فروخت کرنے اور نماز سے قبل اس میں حلقہ بنا کر بیٹھنے سے منع فرمایا)۔ پھر اس روایت اور ایک دوسری روایت جس میں ہے: " أن النبي صلی اللہ علیہ وسلم **وضع لحسان منبرا ينشد عليه الشعر**"(١) (حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت حسان کے لئے مسجد میں منبر رکھوایا جس پر وہ شعر پڑھتے تھے) میں یہ تطبیق دی کہ پہلی روایت کو ان اشعار پر محمول کیا جو قریش آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ہجو میں کہتے تھے، یا ان اشعار پر جو مسجد میں اس قدر کثرت سے پڑھے جانے لگیں کہ اکثر اہل مسجد اسی میں مصروف رہتے ہوں، اسی طرح مسجد میں اس خرید وفروخت کی ممانعت ہے جو مسجد میں غالب آ جائے اور مسجد بازار کی طرح بن جائے، کیوں کہ حدیث ہے: "أنه صلی اللہ علیہ وسلم **لم ينه عليا عن خصف النعل فيه**"(٢) (حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی کو مسجد میں جوتے سینے سے منع نہیں فرمایا)۔ حالانکہ اگر سب لوگ مسجد میں جوتے سینے کے لئے جمع ہوں تو مکروہ ہے، خرید وفروخت اور شعر پڑھنا اور نماز سے پہلے حلقہ بنانا اگر اکثر ہو تو مکروہ ہے ورنہ نہیں۔ یہ اس کے مثل ہے جس کو قرطبی نے کہا ہے (٣)۔

زرکشی نے نووی سے نقل کیا ہے، مناسب یہی ہے کہ مسجد میں ایسا شعر نہ پڑھا جائے جس میں نہ اسلام کی مدح ہو نہ نیک اخلاق وغیرہ کی ترغیب ہو، اور اگر کسی اور مقصد سے ہو تو حرام ہے۔

صیمری کا یہ قول نقل کیا گیا ہے: کچھ حضرات نے مساجد میں شعر گوئی کو ممنوع قرار دیا ہے، ہمارے نزدیک یہ مکروہ نہیں، کیوں کہ حضرت حسان بن ثابتؓ مسجد میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو شعر سناتے تھے، اور کعب بن زہیر نے مسجد ہی میں آپ کو دو قصیدے سنائے، البتہ اس میں کثرت نہ ہو۔ زرکشی نے کہا: بظاہر یہ اس شعر پر محمول ہے جو مباح ہو، یا اس میں آخرت کی ترغیب ہو، یا وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مدح یا آپ کے کچھ مناقب ومآثر کے بیان سے متعلق ہو، مطلق شعر نہیں۔ ماوردی اور رویانی نے کہا: شاید مسجد میں شعر گوئی سے ممانعت والی حدیث اس شعر پر محمول ہے جس میں ہجو ہو یا ناحق مدح ہو، کیوں کہ مسجد میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تعریف کی گئی، اور آپ کی شان میں مدحیہ اشعار کہے گئے، اور آپ نے منع نہیں فرمایا۔ ابن بطال نے کہا: شاید یہ ان اشعار کے بارے میں ممانعت ہے جو لوگوں کو مصروف کر دے حتی کہ ہر شخص پر جو مسجد میں ہے شعر گوئی غالب ہو جائے۔

رحیبانی نے کہا: مسجد میں مباح شعر پڑھنا مباح ہے(١)۔ اس لئے کہ جابر بن سمرہ کی حدیث میں ہے: "**شهدت النبي أكثر من مائة مرة في المسجد وأصحابه يتذاكرون الشعر وأشياء من أمر الجاهلية فربما تبسم معهم**"(٢) (میں سو بار سے زائد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مسجد میں حاضر رہا، آپ کے صحابہ شعر پڑھا کرتے تھے اور زمانہ جاہلیت کی باتوں کا تذکرہ کرتے تھے، آپ بسا اوقات ان کے ساتھ مسکرا دیتے تھے)۔

= (٢/١٣٩ طبع الحلبی) اور طحاوی نے شرح معانی الآثار (٣٥٨/٤ طبع مطبعۃ الأنوار المحمدیہ) میں حضرت عبداللہ بن عمرو سے کی ہے، الفاظ ترمذی کے ہیں، اور کہا: حدیث حسن ہے۔

(١) حدیث: "وضع لحسان منبرًا ينشد عليه الشعر" کی روایت ابوداؤد (٥/٢٨٠ تحقیق عزت عبید دعاس) اور ترمذی (٥/١٣٨ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، ترمذی نے کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(٢) حدیث: "خصف علي النعل" کی روایت طحاوی (٣٥٩/٤ طبع مطبعۃ الأنوار المحمدیہ) نے کی ہے۔

(٣) رد المحتار ٤٤٣/١، تفسیر القرطبی ٢٧١/١٢۔

(١) اعلام الساجد بأحکام المساجد ٣٢٢-٣٢٣، مطالب اولی النہی ٢٥٨/٢۔

(٢) حدیث جابر بن سمرہ: "شهدت رسول الله أكثر من مائة مرة......" کی روایت احمد (٩١/٥ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور ایسا ہی ترمذی (١٤٠/٥ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

پنجم: احرام کی حالت میں شعر پڑھنا:

۱۷- احرام والے شخص کے لئے وہ شعر پڑھنا جائز ہے جس کا پڑھنا بے احرام شخص کے لئے جائز ہے، لہذا محرم کے لئے وہ اشعار پڑھنا جائز ہے جن میں عورت کی فحش تعریف نہ ہو۔ حضرت ابو ہریرہؓ کے بارے میں آیا ہے کہ انہوں نے حالت احرام میں ایسا شعر پڑھا۔ حضرت ابوالعالیہ کی روایت میں ہے انھوں نے کہا کہ میں حضرت ابن عباس کے ساتھ چل رہا تھا، وہ احرام میں تھے اور اونٹ کے ساتھ یہ رجزیہ اشعار پڑھتے جاتے تھے "وهن يمشين بنا هميا ...... الخ (وہ ہمیں بھاگتے ہوئے لے کر چلتی ہیں)۔

میں نے پوچھا: کیا حالت احرام میں ''رفث'' کرتے ہیں؟ انہوں نے فرمایا: "إنما الرفث ما روجع به النساء"[۱] (''رفث'' وہ ہے جس میں عورتوں کو مخاطب بنایا جائے)۔

ششم: شعر سے پہلے بسم اللہ لکھنا:

۱۸- فقہاء کہتے ہیں کہ تمام غیر ممنوعہ افعال و اقوال کے شروع میں اور کتابوں اور رسائل کے شروع میں "بسم الله الرحمن الرحيم" لکھنا اس حدیث پاک پر عمل کرتے ہوئے مسنون ہے: "كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم فهو أقطع"[۲] (جو اہم کام بھی بسم اللہ الرحمٰن الرحیم سے نہ شروع کیا جائے وہ دم بریدہ ہے)۔ یعنی ناقص و نامکمل رہتا ہے اور بے برکت ہوتا ہے۔

ابن حکم نے (جیسا کہ بہوتی نے کہا) نقل کیا ہے کہ بسم اللہ نہ تو شعر سے پہلے لکھا جائے گا نہ اس کے ساتھ، اور شعبی نے لکھا ہے کہ

(۱) ردالمحتار ۱/ ۳۲، فضل اللہ الصمد فی توضیح الأدب المفرد ۲/ ۳۱۹۔

(۲) حدیث: "كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم......" کی روایت سبکی نے الطبقات الکبری (۱/ ۶ شائع کردہ دارالمعرفہ) میں حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اس کی اسناد میں اضطراب ہے۔

لوگ اس کو ناپسند کرتے تھے، ''قاضی'' نے کہا: اس لئے کہ اکثر اس میں جھوٹ اور ہجو ہوتی ہے[۱]۔

ہفتم: شعر کی تعلیم کو مہر قرار دینا:

۱۹- شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ شعر سکھانے کو عورت کے لئے مہر قرار دینا درست ہے، بشرطیکہ اس شعر کا سیکھنا حلال ہو، اور اس میں مشقت ہو، یعنی اس کے لئے اجارہ درست ہو، شعر کو مہر قرار دینے کے درست ہونے کے بارے میں مزنی سے پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا: اگر ابو درداء انصاری کے اس شعر کی طرح ہو تو جائز ہے۔

يريد المرأ أن يعطى مناه
ويأبى الله إلا ما أرادا
يقول المرأ فائدتي وزادي
وتقوى الله أعظم ما استفادا[۲]

(آدمی چاہتا ہے کہ میری آرزو پوری ہوجائے، اور اللہ وہی کرتا ہے جو چاہتا ہے، آدمی کہتا ہے: میری کمائی اور میرا مال، اور اللہ کا تقوی سب سے بڑی اس کی کمائی ہے)۔

ہشتم: شعر کی کتابوں کی چوری پر ہاتھ کاٹنا:

۲۰- شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ تفسیر، حدیث اور فقہ، اسی طرح مفید شعر کی کتابوں کی چوری پر ہاتھ کاٹنا واجب ہے، اور جن اشعار سے انتفاع حلال نہیں ہے ان کی کتابوں کی چوری میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، الا یہ کہ جلد اور کاغذ کی قیمت نصاب کے برابر ہوجائے[۳]۔ تفصیل کے لئے دیکھئے: ''سرقۃ''۔

(۱) کشاف القناع ۱/ ۳۳۶۔

(۲) حاشیۃ القلیوبی علی شرح المنہاج ۳/ ۲۸۸۔

(۳) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۲۱۔

نہم: شعر کے مضمون کی بنیاد پر حد جاری کرنا:

۲۱- اگر شاعر اپنے شعر میں موجب حد چیز کا اعتراف کرے تو کیا اس پر حد جاری کی جائے گی یا نہیں؟ فقہاء کے یہاں اس میں اختلاف ہے۔

بعض فقہاء کی رائے ہے کہ اس اعتراف کی وجہ سے اس پر حد جاری کی جائے گی۔

اکثر کی رائے ہے کہ اس پر حد جاری نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ شاعر بسا اوقات اپنے شعر میں مبالغہ کرتا ہے، حتی کہ یہ مبالغہ آمیزی اس کو اپنے دل کی تسلی اور بات بنانے کی خواہش میں کذب بیانی اور خلاف واقعہ چیز کے دعوے اور اس کو اپنی طرف منسوب کرنے تک پہنچا دیتی ہے۔ حضرت علی بن ابوطلحہ نے حضرت ابن عباسؓ سے اللہ تعالیٰ کے ارشاد: ''وَالشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُوْنَ ، أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِيْ كُلِّ وَادٍ يَّهِيْمُوْنَ، وَ أَنَّهُمْ يَقُوْلُوْنَ مَا لَا يَفْعَلُوْنَ''[1] (اور رہے شاعر تو ان کی پیروی بدراہ لوگ کرتے ہیں، کیا تجھے خبر نہیں کہ وہ (شاعر) ہر میدان میں حیران پھرا کرتے ہیں اور وہ کہتے وہ ہیں جو وہ کرتے نہیں) کے بارے میں نقل کیا ہے کہ انھوں نے فرمایا: ان کے اکثر اشعار میں جھوٹ ہوتا ہے، اس کے بعد ابن کثیر نے کہا: حضرت ابن عباس کا یہ قول واقع اور صحیح ہے، کیوں کہ شعراء ایسے اقوال وافعال پر فخر ومباہات کرتے ہیں جو ان سے یا ان کے بارے میں صادر نہیں ہوئے ہوتے، اور جو چیز ان کے پاس سرے سے نہیں ہوتی اس کے بہت زیادہ ہونے کا دعوی کرتے ہیں، حضرت عمرؓ کے بارے میں مروی ہے کہ انہوں نے نعمان بن عدی بن نضلہ کا ایک شعر سنا جس میں شراب نوشی کا اعتراف تھا، اور جب انہوں نے نعمان سے پوچھا تو انہوں نے کہا: بخدا امیر المومنین! میں نے کبھی بھی شراب نوشی نہیں کی، اور جو باتیں میں کہہ گیا ہوں ان کو کبھی نہیں کیا ہے، یہ شعر یونہی ایک بات تھی جو میری زبان پر آ گئی، حضرت عمر نے فرمایا: میرا خیال یہی ہے، لیکن جب تم یہ کہہ چکے ہو تو آئندہ کبھی بھی تم میرے کسی کام پر مامور نہ ہوگے، یہ نہیں لکھا ہے کہ حضرت عمر نے ان پر شراب نوشی کی حد جاری کی حالانکہ ان کے شعر میں اس کا ذکر تھا، اس لئے کہ شعراء ایسی بات کہتے ہیں جو کرتے نہیں۔ لیکن حضرت عمر نے ان کی مذمت کی، اس پر انہیں ملامت کی، اور اسی بنیاد پر ان کو معزول کر دیا[1]۔

دہم: شعر کے ذریعہ کمانا:

۲۲- بعض فقہاء کی رائے ہے کہ شعر کی کمائی، بری کمائی اور ناجائز و حرام ہے، اس لئے کہ عموماً شاعر کو جو کچھ دیا جاتا ہے اس کی زبان بند کرنے کے لئے دیا جاتا ہے، اور ایسا شاعر شیطان کے سوا کچھ نہیں، جیسا کہ حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت ہے کہ ہم لوگ حضور ﷺ کے ساتھ چل رہے تھے، اتنے میں ایک شاعر سامنے آیا جو شعر پڑھ رہا تھا، آپ ﷺ نے فرمایا: "خذوا الشیطان"[2] (اس شیطان کو پکڑو)۔

قرطبی نے کہا: ہمارے علماء نے کہا: اس شاعر کے ساتھ حضور ﷺ کا یہ معاملہ اس وجہ سے تھا کہ آپ کو اس کے حالات کا علم رہا ہوگا، اس لئے ہوسکتا ہے کہ وہ ان شعراء میں ہو جو شعر کو کمائی کا ذریعہ بنانے میں مشہور ہوں، چنانچہ اس کو اگر مال ملے تو تعریف میں غلو کرتا ہوگا، اور اگر نہ ملے تو حد درجہ مذمت اور ہجو کرتا ہوگا، اور وہ لوگوں کو ان کے مال و دولت اور عزت و آبرو میں ایذا پہنچاتا ہوگا،

---

(۱) سورۂ شعراء / ۲۲۴-۲۲۶۔

(۱) تفسیر ابن کثیر ۳/ ۳۵۳-۳۵۴، تفسیر ابن العربی ۳/ ۱۴۶۵، تفسیر القرطبی ۱۳/ ۱۴۹۔

(۲) حدیث: "خذوا الشیطان" کی روایت مسلم (۴/ ۱۷۶۹، ۱۷۷۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

بلا اختلاف جس شاعر کی یہ حالت ہوگی شعر کے ذریعہ اس کی ساری کمائی حرام ہے، اور اس کے لئے جو اشعار وہ کہے گا حرام ہیں، اس کے شعر کو سننا جائز نہیں، بلکہ اس پر نکیر ضروری ہے، لیکن اگر کسی کے لئے ایسا کرنا ممکن نہ ہو اور وہ شاعر کی زبان سے خوف زدہ ہو تو اس کے لئے یہی متعین ہے کہ جہاں تک ہو سکے اس کی مدارات کرے، اور حتی الامکان اس کو روکے، ابتداءً اس کو کچھ دینا جائز نہیں، اس لئے کہ یہ معصیت میں تعاون کرنا ہے، لیکن اگر دینا پڑے تو آبرو بچانے کی نیت سے اس کو دے، انسان جس کے ذریعہ اپنی عزت بچاتا ہے وہ اس کے لئے صدقہ لکھا جاتا ہے[(۱)]۔

حصکفی حنفی نے لکھا ہے کہ حضور ﷺ شعراء کو اور ان لوگوں کو دیتے تھے جن کی زبان کا خوف ہوتا تھا۔ ابن عابدین نے حضرت عکرمہؓ کی یہ مرسل روایت نقل کی ہے کہ انہوں نے کہا: ایک شاعر خدمت نبوی میں آیا، حضور ﷺ نے فرمایا: **"یا بلال اقطع عني لسانه فأعطاه أربعین درهما"**[(۲)] (بلال! اس کی زبان میری طرف سے بند کرو، چنانچہ بلال نے اس کو چالیس درہم دیئے)۔

عدی بن ارطاۃ نے حضرت عمر بن عبد العزیز سے کہا: امیر المومنین! حضور ﷺ کی مدح کی گئی اور آپ ﷺ نے عطا فرمایا، اور آپ ﷺ ہر مسلمان کے لئے نمونۂ عمل ہیں، انہوں نے کہا: کس نے وہ مدح کی؟ عدی نے کہا: عباس بن مرداس سلمی نے کی، اور آپ ﷺ نے اس کو ایک جوڑا دے کر اس کی زبان بند کی[(۳)]۔

لیکن جس شاعر کے شر کا اندیشہ نہ ہو اور اس کو مدارات کے طور پر یا زبان بند کرنے کے لئے نہ دیا جائے تو ظاہر یہی ہے کہ اس کو جو کچھ دیا جائے حلال ہے، اس لئے کہ حدیث ہے: **"أن النبي ﷺ دفع بردته إلى كعب بن زهير رضي الله عنه لما امتدحه بقصيدته المشهورة"**[(۱)] (حضور ﷺ نے کعب بن زہیرؓ کو اپنی چادر عطا کی، انہوں نے آپ کی مدح میں ایک مشہور قصیدہ کہا تھا)۔

جب حضرت عمر بن عبد العزیز خلیفہ مقرر ہوئے تو شعراء ان کے پاس آئے، جیسا کہ ان سے پہلے کے خلفاء کے پاس وہ آیا کرتے تھے، یہ شعراء کئی دن تک حضرت عمر بن عبد العزیز کے دروازے پر کھڑے رہے، اندر آنے کی اجازت نہیں ملی، بالآخر عدی بن ارطاۃ آئے، وہ ایک ذی حیثیت آدمی تھے، جریر نے ان کو پکڑ کر کہا کہ سفارش کر دیں، چنانچہ انہوں نے شعراء کے لئے اندر آنے کی اجازت مانگی تو عمر بن عبد العزیز نے صرف جریر کے لئے اجازت دی، اور جب جریر ان کے سامنے آئے تو عمر بن عبد العزیز نے فرمایا: اللہ سے ڈرو، اور حق بات ہی کہو، چنانچہ اس نے چند اشعار آپ کی مدح میں کہے، حضرت عمر نے فرمایا: جریر! مجھے یہ منصب ملا تو میرے پاس صرف تین سو تھے، ایک سو تو عبد اللہ نے لے لیے، اور ایک سو عبد اللہ کی ماں نے، اے لڑکے! تیسرا سو ان کو دے دو، یہ سن کر جریر نے کہا: بخدا! اے امیر المومنین! یہ میری کمائی میں مجھے سب سے

(۱) رد المحتار ۵/ ۲۷۲، تفسیر القرطبی ۱۳/ ۱۵۰۔

(۲) رد المحتار ۵/ ۲۷۲۔

حدیث: یا بلال اقطع عنی لسانہ...... کی روایت خطابی نے الغریب (۲/ ۱۷۰ طبع مرکز البحث العلمی مکۃ المکرمہ) میں اور بیہقی نے اپنی سنن (۱۰/ ۲۴۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں کی ہے، اور حدیث کے مرسل ہونے کی وجہ سے بیہقی نے کہا: یہ "منقطع" ہے۔

(۳) تفسیر ابن العربی ۳/ ۴۶۶۔

= حدیث: عدی بن ارطاۃ...... کی روایت ابن قدامہ نے "إثبات صفة العلو" (۶۹/ طبع الدار السلفیہ) میں کی ہے، اور ذہبی نے اس کو "العلو للعلي الغفار" (۴۲/ طبع المکتبۃ السلفیہ) میں ضعیف قرار دیا ہے۔

(۱) رد المحتار ۵/ ۲۷۲۔

حدیث: "أن النبي ﷺ دفع بردته إلى كعب بن زهير......" کی روایت ابن حجر نے الإصابہ (۳/ ۲۹۵ طبع مطبعۃ السعادہ) میں ابن قانع سے کی ہے۔

زیادہ پسندیدہ مال ہے[1]۔

یازدہم: شاعر کی گواہی:

۲۳- فقہاء کی رائے ہے کہ جو شاعر اپنے شعر میں کسی حرام یا خلاف مروءت امر کا ارتکاب نہ کرتا ہو اس کی گواہی قبول کی جائے گی، اور اگر اس کا مرتکب ہو تو اس کی گواہی کے رد کرنے میں یہ تفصیل ہے:

حنفیہ نے کہا: جو شاعر اپنی ضرورت پڑنے پر بہت زیادہ شعر بنائے اور پڑھے، اور اس کو کمائی کا ذریعہ بنائے اس کی مروءت میں نقص آ جائے گا اور اس کی گواہی رد کر دی جائے گی۔

مالکیہ نے کہا: شاعر اگر اپنے شعر کے ذریعہ کسی حرام کا ارتکاب نہ کرے تو اس کی گواہی جائز ہے، ورنہ اس کی گواہی ممنوع ہوگی[2]۔

شافعیہ نے کہا: شاعر اگر کسی معصوم الدم (مسلمان یا ذمی) کی ایسی ہجو کرے جس کے سبب وہ فاسق قرار دیا جائے تو اس کی شہادت رد کر دی جائے گی، اس کے برخلاف حربی کی ہجو کرنا حرام نہیں، اور اس کی ہجو کرنے سے شاعر کی گواہی رد نہیں ہوگی، اس لئے کہ حدیث ہے: **"أن النبی ﷺ أمر حسان بن ثابتؓ بهجاء الكفار"**[3] (رسول اللہ ﷺ نے حضرت حسان بن ثابت کو حکم فرمایا کہ کفار کی ہجو کریں)۔

ان کے کلام کا ظاہر یہ ہے کہ متعین کافر کی ہجو کرنا جائز ہے، لہذا یہ متعین کافر کی لعنت کے عدم جواز سے علاحدہ ہو گیا کہ لعنت کے معنی خیر و بھلائی سے دور کرنا ہے، اور اس کو لعنت کرنے والا اس

(۱) احکام القرآن لابن العربی ۳/ ۴۶۵-۴۶۸۔

(۲) ردالمحتار ۱/ ۴۴۳، الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۵۸۔

(۳) حدیث: "أمر حسان بن ثابت بهجاء الكفار" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۵۴۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۹۳۳ طبع الحلبی) نے حضرت براء بن عازب سے کی ہے۔

کے خیر سے دور ہونے کا یقین نہیں رکھتا، کیوں کہ بسا اوقات کافر کا خاتمہ بالخیر ہوتا ہے۔

انہوں نے کہا: اسی طرح اگر شاعر کسی معین عورت کے محاسن کا ذکر کرے، یعنی اس کے صفات مثلاً: خوبصورتی، لمبائی وغیرہ کو بیان کرے تو اس کی شہادت رد کر دی جائے گی، اس لئے کہ اس میں ایذا رسانی ہے۔

اسی طرح اگر وہ ہتک عزت کرے، اس کے اندرونی اعضاء کے اوصاف بیان کرے جن کا چھپانا لازم ہے، اگر چہ وہ اس کی بیوی ہو، اور عورت ہی کے حکم میں امرد (نوعمر لڑکا) ہے اگر اس سے عشق کرنے کی صراحت کرے، لیکن اگر شاعر محاسن کے ذکر میں کسی کو معین نہ کرے تو اس پر گناہ نہیں، اس لئے کہ یہ ایک فن ہے، شاعر کا مقصد اپنے فن کو سنوارنا ہے، مذکورہ چیز کی حقیقت بیان کرنا نہیں، نامعلوم شخص کا ذکر کرنا اس کی تعیین نہیں ہوتی، البتہ بعض شعراء کچھ قرائن مقرر کر لیتے ہیں جن سے اس شخص کی تعیین ہو جاتی ہے جس کے محاسن بیان کئے جاتے ہیں، اس صورت میں ان قرائن کے ساتھ محاسن بیان کرنا کسی معین شخص کے محاسن بیان کرنے کے حکم میں ہو جائے گا۔

اسی طرح شافعیہ کے نزدیک شاعر اگر اپنے شعر میں بہت کذب بیانی کرے اور اس میں اتنا حد سے آگے بڑھ جائے کہ اس کو مبالغہ پر محمول کرنا ممکن نہ ہو تو اس کی شہادت رد کر دی جائے گی[1]۔

حنابلہ نے کہا: شاعر اگر مسلمانوں کی ہجو کرے یا جھوٹی تعریف کرے یا مسلمان مرد یا عورت کو بدکاری کا الزام لگائے تو اس کی گواہی رد کر دی جائے گی، خواہ اپنے ساتھ بدکاری کا الزام لگائے یا کسی اور کے ساتھ[2]۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۸۳، الجمل ۵/ ۳۸۲، أسنی المطالب ۴/ ۳۴۶، فتح الباری ۱۰/ ۵۴۶۔

(۲) المغنی ۹/ ۱۷۸۔

شعیر

تعریف:

۱- شعیر (جَو): اناج کی ایک معروف قسم ہے، اس کا واحد "شعیرة" ہے، یہ گھاس والا، اناج پیدا کرنے والا پودہ ہے، غذائیت میں گیہوں سے کم ہے[۱]۔

شعیر (جو) سے متعلق احکام:

جو کے احکام مختلف مقامات پر مذکور ہیں جن میں سے چند درج ذیل ہیں:

زکاۃ:

۲- جو ان اناجوں میں سے ہے جن میں نصاب کے بقدر ہونے پر باجماع فقہاء زکاۃ واجب ہوتی ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "يٰأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا أَنْفِقُوْا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَ مِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ"[۲] (اے ایمان والو! جو تم نے کمایا ہے اس میں سے عمدہ چیزیں خرچ کرو اور اس میں سے (بھی) جو ہم نے تمہارے لئے زمین سے نکالی ہیں)۔

نیز فرمان نبوی ہے: "لا تأخذوا الصدقة إلا من هذه الأربعة: الشعير و الحنطة و الزبيب والتمر"[۱] (زکاۃ صرف ان چار چیزوں سے لو: جو، گیہوں، منقی اور کھجور)۔

نیز فرمان نبوی ہے: "فيما سقت السماء و العيون أو كان عثريا العشر، وما سقي بالنضح نصف العشر"[۲]۔ (جو کھیتی آسمان یا چشموں کے پانی سے سیراب ہو یا جس میں سینچائی نہ ہو اس میں عشر ہے، اور جس کھیتی میں کنویں سے پانی دیا جائے اس میں نصف عشر (بیسواں حصہ) ہے)۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ جَو کو دوسرے اناج مثلاً: گیہوں اور بغیر چھلکے کے جو کے ساتھ نہیں ملایا جائے گا، اس لئے کہ یہ تین الگ الگ اجناس ہیں، حنابلہ کی رائے ہے کہ جَو کو بغیر چھلکے کے جَو کے ساتھ ملایا جائے گا، یہ دونوں ان کے نزدیک ایک جنس کی دو اصناف ہیں، البتہ اس کو گیہوں کے ساتھ نہیں ملایا جائے گا۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ جو، گیہوں اور بغیر چھلکے کا جو، سب ایک جنس ہیں، نصاب کو مکمل کرنے کے لئے ایک کو دوسرے کے ساتھ ملایا جائے گا[۳]۔

امام ابوحنیفہ کے یہاں یہ مسئلہ نہیں آتا، اس لئے کہ وہ زمین کی پیداوار میں زکاۃ کے وجوب کے لئے نصاب کی شرط نہیں لگاتے، ان کے نزدیک قلیل وکثیر سب میں زکاۃ واجب ہے[۴]۔

(تفصیلات: "زکاۃ" کی اصطلاح میں فقرہ / ۱۰۲ میں دیکھیں)۔

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المعجم الوسیط، البدائع ۲ / ۲۷۔

(۲) سورۂ بقرہ / ۲۶۷۔

---

(۱) حدیث: "لاتأخذوا الصدقة إلا من هذه الأربعة......" کی روایت حاکم (۱ / ۴۰۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابوموسیٰ وحضرت معاذ سے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے اس کی موافقت کی ہے۔

(۲) حدیث: "فيما سقت السماء و العيون......" کی روایت بخاری (الفتح ۳ / ۳۴۷ طبع السلفیہ) نے حضرت ابن عمر سے کی ہے۔

(۳) جواہر الإکلیل ۱ / ۱۲۴، القوانین الفقہیہ / ۱۱۰، المغنی لابن قدامہ ۲ / ۶۹۰، مغنی المحتاج ۱ / ۳۸۱، البدائع ۲ / ۶۰۔

(۴) الاختیار ۱ / ۱۱۳، الزیلعی ۱ / ۲۹۱۔

زکاۃ فطر (صدقہ فطر):

۳-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جو ان اناجوں میں سے ہے جن سے صدقہ فطر ادا کرنا جائز ہے، اور ایک صاع جو اس کے لئے کافی ہے [۱]۔ اس لئے کہ ابن عمرؓ نے کہا: "فرض رسول الله ﷺ زكاة الفطر صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير على العبد والحر والذكر والأنثى والصغير والكبير من المسلمين وأمر بها أن تؤدي قبل خروج الناس إلى الصلاة" [۲] (رسول اللہ ﷺ نے ایک صاع کھجور یا ایک صاع جو ہر غلام، آزاد، مرد، عورت، چھوٹے اور بڑے کی طرف سے جو مسلمان ہوں، صدقۂ فطر مقرر فرمایا اور عید کی نماز کے لئے نکلنے سے قبل اس کو ادا کرنے کا حکم دیا)۔

حضرت ابوسعید خدریؓ کہتے ہیں: "كنا نعطيها -أي زكاة الفطر- في زمان النبي ﷺ صاعاً من طعام، أو صاعاً من تمر، أو صاعاً من شعير، أو صاعاً من زبيب" (الحديث) [۳] (ہم اسے (صدقہ فطر) رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں ایک صاع اناج یا ایک صاع کھجور یا ایک صاع جو یا ایک صاع منقی دیتے تھے)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "زکاۃ الفطر"۔

(۱) سبل السلام ۲/ ۱۳۷، البدائع ۲/ ۲۷، القوانین الفقہیہ ۷۷، مغنی المحتاج ۱/ ۴۰۵، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۵۷۔

(۲) حدیث: "فرض رسول الله زكاة الفطر صاعًا من تمر......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۳۶۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۶۷۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "كنا نعطيها في زمان النبي ﷺ" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۳۷۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۶۷۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

بیع میں:

۴-زمین کی مطلق بیع میں زمین کی کھیتی، مثلاً: جو، گیہوں اور دوسری کھیتیاں اور ہر وہ چیز داخل نہیں جو ایک بار میں اکھاڑ یا کاٹ لی جاتی ہے، اس لئے کہ یہ ہمیشہ رہنے کے لئے نہیں ہوتی، لہذا وہ گھر کی منقولہ اشیاء کے مشابہ ہوں گی [۱]۔ تفصیلات اصطلاح: "بیع" میں ہیں۔

سود میں:

۵-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جو ان ربوی اموال میں سے ہے جن کی فروخت اس کے مثل کے ساتھ حلول (فوری طور پر واجب الاداء ہونا)، مماثلت اور علاحدگی سے قبل ایک دوسرے پر قبضہ کی شرط کے بغیر حرام ہے۔

اگر ان کو دوسری جنس مثلاً کھجور کے ساتھ فروخت کیا جائے تو کمی بیشی جائز ہے، البتہ حلول اور علاحدگی سے قبل ایک دوسرے پر قبضہ کی شرط رہے گی، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "الذهب بالذهب مثلاً بمثل، والفضة بالفضة مثلاً بمثل، والتمر بالتمر مثلاً بمثل، والبر بالبر مثلاً بمثل والملح بالملح مثلاً بمثل، والشعير بالشعير مثلاً بمثل، فمن زاد أو ازداد فقد أربى، بيعوا الذهب بالفضة كيف شئتم يدا بيد، وبيعوا البر بالتمر كيف شئتم يدا بيد، و بيعوا الشعير بالتمر كيف شئتم يدا بيد" [۲] (سونا سونے کے بدلے، چاندی چاندی کے بدلے، چھوہارے چھوہاروں کے بدلے،

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۸۱، جواہر الإکلیل ۲/ ۵۹، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۸۴۔

(۲) حدیث: "الذهب بالذهب مثلاً بمثل......" کی روایت ترمذی (۳/ ۵۳۲ طبع الحلبی) نے حضرت عبادہ بن الصامت سے کی ہے، اور کہا: یہ حسن صحیح ہے۔

گیہوں گیہوں کے بدلے، نمک نمک کے بدلے، اور جو جو کے بدلے، برابر سرابر خریدنا بیچنا درست ہے، جو زیادہ دے یا زیادہ لے وہ سود کا مرتکب ہوگا، سونا چاندی کے بدلہ جس طرح چاہو بیچو، لیکن ہاتھوں ہاتھ ہو، گیہوں چھوہارے کے بدلہ جس طرح چاہو بیچو، لیکن ہاتھوں ہاتھ ہو، اور جو کو چھوہارے کے بدلہ جس طرح چاہو بیچو، لیکن ہاتھوں ہاتھ ہو)۔

نیز فرمان نبوی ہے: "**الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر، والشعير بالشعير والتمر بالتمر، والملح بالملح مثلاً بمثل سواء بسواء يدا بيد، فإذا اختلف هذه الأجناس فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدا بيد**"(١) (سونا سونے کے بدلے، چاندی چاندی کے بدلے، گیہوں گیہوں کے بدلے، جو جو کے بدلے، چھوہارا چھوہارے کے بدلے، نمک نمک کے بدلے برابر برابر، ٹھیک ٹھیک، نقد نقد بیچو، پھر جب قسم بدل جائے تو جس طرح چاہو بیچو، بشرطیکہ نقد ہو)۔

(١) مغنی المحتاج ۲/۲۲، المغنی لابن قدامہ ۴/۴، البدائع ۵/۱۹۵، جواہر الإکلیل ۲/۱۷۔
حدیث: "الذهب بالذهب......" کی روایت مسلم (۳/۱۲۱۱ طبع الحلبی) نے حضرت عبادہ بن صامت سے کی ہے۔

شِغار

تعریف:

١ - **شغار** (شین کے زیر کے ساتھ) لغت میں: دور جاہلیت کا ایک نکاح ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ ایک مرد دوسرے مرد کے ساتھ کسی عورت کا نکاح مہر کے بغیر اس شرط پر کردے کہ دوسرا مرد اس کے ساتھ کسی دوسری عورت کا نکاح کرے گا، دونوں میں سے ہر ایک عورت کا مہر دوسری عورت کا "بضع" ہو، بعض حضرات نے اس کو رشتہ دار عورتوں کے ساتھ خاص کیا ہے اور کہا کہ شغار اس صورت میں ہوگا جب تم دوسرے مرد کے ساتھ اپنی زیر ولایت عورت کا نکاح اس شرط پر کردو کہ دوسرا مرد تمہارے ساتھ اپنی زیر ولایت عورت کا نکاح کرے گا۔

شغار کی وجہ تسمیہ: یا تو برائی میں اس کو پیشاب کرنے کے لئے کتے کا اپنی ٹانگ اٹھانے سے تشبیہ دینے کے لئے ہے، اصمعی نے کہا: شغار کے معنی اٹھانا ہے، گویا ہر ایک نے دوسرے کی خواہش کے لئے اپنی ٹانگ اٹھالی، یا اس وجہ سے کہ یہ نکاح مہر سے خالی ہے، اس کا ماخذ عربوں کا قول: "**شغر البلد**" ہے، یعنی شہر خالی ہوگیا، اور "**شاغر الرجل الرجل**" ہے، یعنی ہر ایک نے دوسرے کا نکاح اس شرط پر اپنی محرم عورت سے کیا کہ ہر ایک کا بضع دوسری کا مہر ہو، اس کے علاوہ کوئی مہر نہ ہو، یہ نکاح دور جاہلیت میں جائز تھا(١)۔

(١) لسان العرب، القاموس المحیط، المصباح المنیر، المعجم الوسیط۔

شغار اصطلاح میں: ایک مرد اپنی زیر ولایت عورت کا نکاح دوسرے مرد کے ساتھ اس شرط پر کرے کہ دوسرا مرد اپنی زیر ولایت عورت کا نکاح اس مرد کے ساتھ کرے گا، اور دونوں میں سے ہر ایک عورت کا مہر دوسری عورت کا ''بضع'' ہو۔

شغار کی یہ تعریف حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کے یہاں ہے۔

حنابلہ نے کہا: شغار یہ ہے کہ ایک مرد اپنی زیر ولایت عورت کا نکاح دوسرے مرد کے ساتھ اس شرط پر کردے کہ دوسرا مرد اس کے ساتھ اپنی زیر ولایت عورت کا نکاح کردے گا، خواہ دونوں ہر عورت کا مہر دوسری کے ''بضع'' کو قرار دیں، یا مہر ذکر نہ کریں، یا دونوں مہر نہ ہونے کی شرط لگائیں۔

مالکیہ نے کہا: صریح شغار کی صورت یہ ہے کہ ایک مرد کہے: میں نے اپنی زیر ولایت عورت کا نکاح تمہارے ساتھ اس شرط پر کردیا کہ تم اپنی زیر ولایت عورت کا نکاح مجھ سے کردو، اور دونوں مہر کا ذکر نہ کریں، لیکن اگر وہ یوں کہے: میں نے اپنی زیر ولایت عورت کا نکاح تمہارے ساتھ اتنے مہر میں اس شرط پر کردیا کہ تم اپنی زیر ولایت عورت کا نکاح میرے ساتھ اتنے مہر پر کردوگے تو یہ بھی شغار کی ایک صورت ہے، کیوں کہ یہ ایک لحاظ سے شغار ہے، دوسرے لحاظ سے نہیں ہے، چنانچہ اس اعتبار سے کہ ہر عورت کے لئے مہر معین ہے، یہ شغار نہیں، البتہ اس اعتبار سے کہ ایک عورت کی شادی میں دوسری کی شادی کی شرط لگائی گئی ہے یہ شغار ہے [1]۔

شرعی حکم:

فقہاء نے شغار کے احکام ''کتاب النکاح والصداق'' میں لکھے ہیں، اور چونکہ شغار کی شرعی تعریف اور اس کے بعض تفصیلی مسائل میں فقہاء کا اختلاف ہے، اس لئے ہم ہر مذہب میں حکم کی تفصیل علاحدہ علاحدہ لکھ رہے ہیں۔

۲ - حنفیہ کی رائے ہے کہ نکاح شغار یہ ہے کہ ایک مرد دوسرے مرد کے ساتھ اپنی زیر ولایت بیٹی یا بہن یا باندی کا نکاح اس شرط پر کردے کہ دوسرا بھی اس کے ساتھ اپنی زیر ولایت بیٹی یا بہن یا باندی کا نکاح کردے گا، اور ہر دو عورت کا مہر ایک دوسری کا ''بضع'' ہوگا، اس کے علاوہ کوئی اور مہر نہیں۔

یہ نکاح حنفیہ کے نزدیک درست ہے، اس لئے کہ یہ دائمی نکاح ہے جس میں ایک فاسد شرط داخل کردی گئی ہے (اور وہ یہ ہے کہ ہر ایک عورت کا ''بضع'' دوسری کا مہر مقرر کردیا گیا ہے) اور نکاح فاسد شرطوں سے باطل نہیں ہوتا، جیسا کہ اگر اس شرط پر عورت سے نکاح کرے کہ اس کو طلاق دے دے گا یا کوئی اور شرط، اور یہ مہر مقرر کرنا فاسد ہوگا، اس لئے کہ ''بضع'' مال نہیں ہے، لہذا مہر نہیں بن سکتا، ہر عورت کے لئے مہر مثل واجب ہوگا، جیسا کہ اگر اس سے شراب یا سور پر شادی کرلیتا۔

نکاح شغار کی ممانعت جو حضرت ابن عمرؓ کی اس حدیث میں وارد ہے: **''نهى رسول الله ﷺ أن تنكح المرأة بالمرأة ليس لواحدة منهما مهر''** [1] (رسول اللہ ﷺ نے منع فرمایا ہے کہ ایک عورت کا دوسری عورت کے بدل میں نکاح کیا جائے)۔ اور کسی عورت کے لئے مہر نہ ہو۔ ان کے نزدیک کراہت پر محمول ہے، شغار کا مفہوم پائے جانے کے لئے شرط ہے کہ ہر عورت کا ''بضع'' دوسری کے لئے مہر مقرر کیا جائے، اور دوسرا آدمی اس کو قبول کرلے۔

---

(۱) المغنی لابن قدامہ ۶/۶۴۱، البدائع ۲/۲۷۸، مغنی المحتاج ۳/۱۴۳، جواہر الإکلیل ۱/۳۱۱۔

(۱) حدیث: ''نهى أن تنكح المرأة بالمرأة'' کی روایت کاسانی نے انہیں الفاظ میں البدائع (۲/۲۷۸ طبع الحلبی) میں کی ہے، لیکن اس کا کوئی حوالہ نہیں دیا، یہ روایت مشہور الفاظ کیساتھ آگے آئے گی، اور اس کی تخریج بھی۔

لیکن اگر وہ یہ کلام یا اس کے ہم معنی کلام نہ کہے، بلکہ یوں کہے: میں نے اپنی بیٹی کا نکاح تمہارے ساتھ اس شرط پر کردیا کہ تم اپنی بیٹی کا نکاح میرے ساتھ کروگے، اور دوسرا قبول کرلے، یا وہ کہے: اس شرط پر کہ میری بیٹی کا ''بضع'' تمہاری بیٹی کا مہر ہوگا، لیکن دوسرا قبول نہ کرے، بلکہ وہ اس کے ساتھ اپنی بیٹی کا نکاح کردے، اور اس کو مہر نہ بنائے تو یہ شغار نہ ہوگا، بلکہ بالاتفاق صحیح نکاح ہوگا[1]۔

۳- مالکیہ کی رائے ہے کہ صریح شغار یہ ہے کہ ایک مرد دوسرے مرد سے کہے: میرے ساتھ اپنی بیٹی یا اپنی بہن یا اپنی باندی کا نکاح اس شرط پر کردو کہ میں اپنی بیٹی یا بہن کا نکاح تمہارے ساتھ کردوں، اور ہر ایک کے نکاح کو دوسری عورت کا مہر قرار دیا جائے، یہ نکاح فاسد ہے، دخول سے قبل یا اس کے بعد کبھی بھی فسخ کردیا جائے گا، اور ''دخول'' ہونے کے بعد ہر ایک عورت کو مہر مثل ملے گا۔

اگر دونوں میں سے کسی ایک عورت کے لئے کوئی مہر معین کردیا جائے، دوسرے کے لئے نہیں، مثلاً کہے: میرے ساتھ اپنی بیٹی کا نکاح مثلاً سو دینار میں کردو، اس شرط پر کہ میں تمہارے ساتھ اپنی بیٹی کا نکاح کروں گا تو یہ نکاح بھی فاسد ہے، اور جس عورت کے لئے مہر معین نہیں کیا گیا اس کا نکاح وطی سے قبل اور وطی کے بعد کبھی بھی فسخ کردیا جائے گا، البتہ وطی کے بعد فسخ کرنے پر اس کو مہر مثل ملے گا، اور جس عورت کے لئے مہر معین کیا گیا ہے اس کا نکاح وطی سے قبل فسخ کردیا جائے گا، اور وطی کے بعد ''معین مہر'' اور مہر مثل میں جو زیادہ ہو اس کے عوض اس نکاح کو نافذ رکھا جائے گا، ان کے نزدیک یہ نکاح ''مرکب شغار'' کہلاتا ہے، اور اگر دونوں عورتوں کے لئے مہر معین کردیا جائے مثلاً کہے: تم میرے ساتھ اپنی بیٹی وغیرہ کا نکاح مثلاً ایک سو دینار میں اس شرط پر کردو کہ میں تمہارے ساتھ اپنی بیٹی یا بہن یا باندی کا نکاح سو دینار یا اس سے کم یا زیادہ میں کردوں گا، تو یہ نکاح بھی فاسد ہے، وطی سے قبل فسخ کردیا جائے گا، اور وطی کے بعد ''معین مہر'' اور مہر مثل میں جو زیادہ ہو اس کے عوض نافذ ہوگا، اور اس قسم کو ''وجہ شغار'' کہا جاتا ہے[1]۔

۴- شافعیہ کی رائے ہے کہ نکاح شغار باطل ہے (اور وہ یہ ہے کہ ایک آدمی دوسرے سے کہے: میں نے اپنی بیٹی یا اس جیسی کا نکاح تمہارے ساتھ اس شرط پر کردیا کہ تم میرے ساتھ اپنی بیٹی یا اس جیسی عورت کا نکاح میرے ساتھ کردو، اور ہر ایک عورت کا ''بضع'' دوسری عورت کا مہر ہوگا، اور دوسرا آدمی قبول کرلے، مثلاً یوں کہے: مذکورہ شرائط کے ساتھ میں نے تمہاری بیٹی سے شادی کرلی، اور اپنی بیٹی کی شادی تمہارے ساتھ کردی)، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ کی صحیح حدیث ہے کہ انہوں نے فرمایا: ''**نهى رسول الله** ﷺ **عن الشغار، والشغار أن يزوج الرجل ابنته على أن يزوجه الآخر ابنته وليس بينهما صداق**''[2] (رسول اللہ ﷺ نے شغار سے منع کیا، اور شغار یہ ہے کہ ایک شخص اپنی بیٹی کا نکاح دوسرے کے ساتھ اس شرط پر کردے کہ وہ اپنی بیٹی کا نکاح اس کے ساتھ کردے گا، اور کچھ مہر مقرر نہ ہو)، نیز اس وجہ سے کہ ''بضع'' میں شرکت ہے، کیونکہ اسی کو نکاح کا محل اور دوسری عورت کا مہر قرار دیا گیا ہے، جو ایک عورت کو دو مردوں کے نکاح میں دینے کے مشابہ ہے۔

بعض شافعیہ نے کہا: باطل ہونے کی وجہ اس نکاح کا معلق اور موقوف ہونا ہے، اور ایک قول کے مطابق وہ مہر سے اس کا خالی ہونا ہے، لہذا اگر ''بضع'' کو مہر نہ بنایا جائے اس طور پر کہ اس کا ذکر نہ ہو جیسے کہے: میں نے تمہارے ساتھ اپنی بیٹی کا نکاح اس شرط پر کردیا

---

(۱) البدائع ۲/ ۲۷۸، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۳۲، ۲۹۲، المغنی ۶/ ۶۴۱۔

(۱) جواہر الإکلیل ۱/ ۳۱۱، مواہب الجلیل ۳/ ۵۱۲۔

(۲) حدیث ابن عمر: ''نهى عن الشغار'' کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۱۶۲ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۲/ ۱۰۳۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

کہ تم اپنی بیٹی کا نکاح میرے ساتھ کردو، تو اصح یہ ہے کہ نکاح درست ہے، اس لئے کہ ''بضع'' میں شرکت نہیں ہے، نیز اس لئے کہ اس میں بس ایک عقد میں دوسرے عقد کی شرط ہے، اور اس سے نکاح فاسد نہیں ہوتا، اور ہر ایک عورت کے لئے مہر مثل واجب ہوگا۔

لہٰذا اگر یوں کہے: میں نے اپنی بیٹی کا نکاح تمہارے ساتھ اس شرط پر کردیا کہ تم اپنی بیٹی کا نکاح میرے ساتھ کردو، اور تمہاری بیٹی کا ''بضع'' میری بیٹی کا مہر ہوگا، تو پہلا نکاح درست اور دوسرا باطل ہوگا، اگر یوں کہے: میری بیٹی کا ''بضع'' تیری بیٹی کا مہر ہوگا، تو پہلا نکاح باطل اور دوسرا درست ہوگا۔

شافعیہ کے یہاں دوسرے قول میں (جو اصح کے بالمقابل ہے) مذکورہ صورتوں میں نکاح درست نہیں، اس لئے کہ اس میں معلق اور موقوف رکھنے کا مفہوم ہے۔

اگر ''بضع''، کو مہر مقرر کرنے کے ساتھ دونوں کوئی مال بھی مقرر کریں، مثلاً یوں کہے: میں نے اپنی بیٹی کا نکاح تمہارے ساتھ (مثلاً) ایک ہزار دینار میں اس شرط پر کردیا کہ تم میرے ساتھ اپنی بیٹی کا نکاح ایک ہزار دینار میں کردو گے، اور ہر ایک عورت کا ''بضع'' دوسری عورت کا مہر ہوگا، یا یوں کہے: میں نے اپنی بیٹی کا نکاح تمہارے ساتھ اس شرط پر کردیا کہ تم اپنی بیٹی کا نکاح میرے ساتھ کردو گے، اور ان میں سے ہر ایک عورت کا ''بضع'' اور ایک ہزار درہم دوسری عورت کا مہر ہوگا، تو اصح یہ ہے کہ نکاح باطل ہے، اس لئے کہ اس میں شریک کرنا پایا گیا۔

اسی طرح اگر ایک عورت کے لئے دونوں مہر مقرر کریں، دوسری کے لئے نہیں، مثلاً یوں کہے: میں نے اپنی بیٹی کا نکاح تمہارے ساتھ ایک ہزار درہم میں اس شرط پر کردیا کہ تم اپنی بیٹی کا نکاح میرے ساتھ کردو گے، اور ان میں سے ہر ایک عورت کا ''بضع'' دوسری کا مہر ہوگا، تو اصح یہ ہے کہ یہ نکاح بھی باطل ہے، اس لئے کہ اس میں شریک کرنے کا مفہوم موجود ہے۔

اور دوسرے قول کے مطابق (جو اصح کے بالمقابل ہے) ان صورتوں میں نکاح درست ہے، کیوں کہ یہ شغار کی صورت کی تفسیر کے مطابق نہیں ہے، نیز اس لئے کہ یہ مہر سے خالی نہیں ہے۔

شافعیہ کے یہاں شغار کی ایک صورت یہ ہے کہ کہے: میں نے اپنی بیٹی کا نکاح تمہارے ساتھ اس شرط پر کردیا کہ تم اپنی بیٹی کا نکاح میرے بیٹے کے ساتھ کردو اور ان میں سے ہر ایک عورت کا ''بضع'' دوسری کا مہر ہوگا۔

اگر کوئی اپنی بیوی کو اس شرط پر طلاق دے کہ مثلاً زید اپنی بیٹی کا نکاح اس کے ساتھ کردے گا، اور بیٹی کا مہر مطلقہ عورت کا بضع ہوگا، اور اسی شرط کے مطابق اس نے شادی کردی تو مہر مثل کے ساتھ نکاح درست ہوگا، اس لئے کہ جس چیز کو مہر کے لئے معین کیا گیا ہے فاسد ہے، اور مطلقہ پر طلاق پڑ جائے گی[1]۔

۵ - حنابلہ کی رائے ہے: شغار نکاح فاسد ہے (جس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص اپنی زیر ولایت عورت کا نکاح دوسرے کے ساتھ اس شرط پر کرے کہ دوسرا آدمی اس کے ساتھ اپنی زیر ولایت عورت کا نکاح کردے گا)، اس لئے کہ وارد ہے: **"أن النبی ﷺ نهی عن الشغار"**[2] (رسول اللہ ﷺ نے شغار سے منع فرمایا)، نیز فرمان نبوی ہے: **"لا جلب ولا جنب ولا شغار في الإسلام"**[3]

---

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۱۴۲، روضۃ الطالبین ۷/ ۴۰-۴۱۔

(۲) حدیث: "نهی عن الشغار" کی تخریج فقرہ نمبر ۴ میں گذر چکی۔

(۳) حدیث: "لا جلب ولا جنب ولا ......" کی روایت نسائی (۶/ ۱۱۱ طبع المكتبة التجاریہ) نے حضرت عمران بن حصین سے کی ہے، اس کی اسناد میں کلام ہے، البتہ ابن حجر نے التلخیص الحبیر (۲/ ۱۶۱-۱۶۲ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کے کچھ شواہد ذکر کئے ہیں جن سے اس کو تقویت ملتی ہے۔

(جلب، جنب، اور شغار اسلام میں نہیں)، نیز اس لئے کہ ہر ایک عقد کو دوسرے کے لئے شرط بنایا گیا ہے، لہذا صحیح نہیں ہوگا، جیسے اگر کہے: مجھے اپنا کپڑا اس شرط پر فروخت کردو کہ میں تم کو اپنا کپڑا فروخت کردوں گا۔

اور اس سے فرق نہیں پڑتا کہ یوں کہے: "اس شرط پر کہ ہر ایک کا مہر دوسرے کا بضع ہوگا" یا نہ کہے، اس طرح کہ دونوں اس کا ذکر نہ کریں یا مہر کے نہ ہونے کی شرط لگائیں، اسی طرح اگر دونوں ان میں سے ہر عورت کے بضع کو اور معین دراہم کو دوسری عورت کا مہر قرار دیں (تو بھی یہی حکم ہے)۔

انہوں نے کہا: نکاح شغار کا فساد اس وجہ سے نہیں کہ فاسد چیز کو مہر معین کیا گیا، بلکہ اس لحاظ سے ہے کہ اس نے اس کو فاسد شرط پر موقوف کیا ہے، یا اس لئے ہے کہ اس نے شوہر کے علاوہ دوسرے کو "بضع" کا مالک بنانے کی شرط لگائی ہے، کیوں کہ اس نے اس عورت سے اس کا نکاح کرنے کو دوسری عورت کا مہر قرار دیا ہے تو گویا اس نے اس مرد کو اس عورت کا مالک اس شرط پر بنایا کہ اس سے اس عورت کو حاصل کرلے۔

اگر دونوں ہر عورت کے لئے مہر معین کردیں، مثلاً یوں کہے: میں نے تمہارے ساتھ اپنی بیٹی کا نکاح اس شرط پر کردیا کہ تم میرے ساتھ اپنی بیٹی کا نکاح کردو گے اور ہر ایک عورت کا مہر سو درہم ہوگا، یا یوں کہے: میری بیٹی کا مہر سو درہم، اور تمہاری بیٹی کا مہر پچاس درہم ہوگا، یا اس سے کم یا زیادہ بتائے تو نکاح معین مہر میں درست ہوگا، یہی راجح "مذہب" ہے، جیسا کہ امام احمد نے اس کی صراحت کی ہے، کیوں کہ اس عقد میں شریک کرنا نہیں پایا گیا، البتہ اس میں ایک فاسد شرط موجود ہے، لہذا وہ شرط باطل ہوگی اور نکاح درست ہوگا۔

خرقی نے کہا: یہ نکاح باطل ہے، اس لئے کہ صحیح حدیث میں نکاح شغار کی ممانعت آئی ہے، نیز اس لئے کہ اس نے ایک عورت کا نکاح دوسری عورت کے نکاح کے لئے شرط قرار دیا، لہذا درست نہیں۔

اگر دونوں کسی ایک عورت کے لئے مہر معین کریں، دوسری کا نہیں تو جس کا مہر معین کرے اس کا نکاح درست ہے، اس لئے کہ اس کے نکاح میں مہر معین کرنا اور شرط لگانا ہے، مہر کی تعیین درست اور شرط باطل ہوگی، دوسری عورت جس کا مہر معین نہیں کیا اس کا نکاح باطل ہے، کیوں کہ اس میں دوسری عورت کے نکاح کے علاوہ کوئی مہر نہیں ہے۔

ابوبکر نے کہا: دونوں نکاح فاسد ہیں، اس لئے کہ ایک عورت کا نکاح فاسد ہوگیا تو دوسری کا بھی فاسد ہوجائے گا[1]۔

تفصیلات اصطلاحات: "نکاح"، "مہر" اور "صداق" میں دیکھیں۔

شغل الذمہ

دیکھئے: "اشتغال الذمۃ" اور "ذمۃ"۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۶/ ۶۴۱، کشاف القناع ۵/ ۹۲۔

شفاعت

تعریف:

۱- شفاعت لغت میں: "شفع إلی فلان فی الأمر شفعا و شفاعة" سے ماخوذ ہے، کسی وسیلہ یا کفالہ کے واسطے سے مطالبہ کرنا[۱]۔ یا کسی کو دنیوی یا اخروی منفعت پہنچنے میں یا اسی طرح کی مضرت ونقصان سے چھٹکارا ملنے میں گفتگو کے ذریعہ واسطہ بننا[۲]۔ یا جس کے حق میں جرم ہوا ہے اس سے درخواست کرنا کہ وہ گناہوں کو درگزر کردے[۳]۔ اور "استشفع بفلان إلي" کسی نے فلاں کے ذریعہ مجھ سے سفارش کی "فشفعته"، تو میں نے اس کی سفارش قبول کرلی[۴]۔

۲- شفاعت (سفارش) اگر اللہ کے سامنے کی جائے تو یہ اس کے حق میں دعا ہے جس کی شفاعت کی جائے، چنانچہ حدیث میں ہے: "من دعا لأخیه بظهر الغیب قال الملک الموکل به: ولک بمثل"[۵] (جو کوئی اپنے بھائی کے لئے پیٹھ پیچھے دعا کرتا ہے تو اس پر مقرر فرشتہ کہتا ہے: یہی تجھ کو بھی ملے)۔

(۱) المصباح المنیر۔
(۲) الفتوحات الالہیہ تفسیر آیت "من یشفع شفاعة حسنة" (سورۂ نساء ۸۵)۔
(۳) التعریفات للجرجانی۔
(۴) القاموس۔
(۵) حدیث: "من دعا لأخیه بظهر الغیب......" کی روایت مسلم (۲۰۹۴/۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابوالدرداء سے کی ہے۔

اگر شفاعت لوگوں کے سامنے ہو تو یہ ایسی ضرورت کے متعلق سفارش کرنے والے کی گفتگو ہے، جو وہ دوسرے کے لئے کسی ایسے شخص سے مانگے، جو اس کو پورا کرسکتا ہے، جیسے بادشاہ[۱]۔

فقہاء کی اصطلاح لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-اغاثہ:

۳- یہ "أغاث المكروب إغاثة و مغوثة" سے ماخوذ ہے، یعنی اس کی مصیبت دور کرنا، اور تنگی کی حالت میں اس کا تعاون کرنا[۲]۔

لہذا شفاعت اور "اِغاثہ" دونوں میں طلب گار کی مدد ہوتی ہے۔

ب-توسل:

۴- توسل کا معنی تقرب ہے، کہا جاتا ہے: "توسلت إلی الله بالعمل" (میں نے عمل کے ذریعہ اللہ کا قرب حاصل کیا)، اور "توسل بفلان إلی کذا" (فلان کے وسیلہ سے اس کو حاصل کیا)[۳]۔

شفاعت سے متعلق احکام:

شفاعت کی دو قسمیں ہیں: شفاعت حسنہ اور شفاعت سیئہ۔

الف-شفاعت حسنہ:

۵- شفاعت حسنہ: یہ ہے کہ سفارش کرنے والا کسی ضرر کے ازالہ یا

(۱) لسان العرب، الفتوحات الإلہیہ۔
(۲) متن اللغۃ۔
(۳) المصباح المنیر۔

کسی مظلوم سے ظلم کو دور کرنے یا کسی مستحق کو نفع پہنچانے کے لئے جس میں نہ ضرر اٹھانا ہو نہ ضرر پہنچانا ہو، سفارش کرے، اس سفارش کی ترغیب اور اس کا حکم دیا گیا ہے، فرمان باری ہے: "وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوٰى" [۱] (ایک دوسرے کی مدد نیکی اور تقوی میں کرتے رہو)۔ سفارش کرنے والے کو سفارش کا اجر وثواب ملے گا [۲]۔ فرمان باری ہے: "مَنْ يَّشْفَعْ شَفَاعَةً حَسَنَةً يَكُنْ لَهٗ نَصِيبٌ مِنْهَا" [۳] (جو کوئی اچھی سفارش کرے گا اس کو اس میں سے حصہ ملے گا)۔ ایک مسلمان کی اپنے مسلمان بھائی کے لئے پیٹھ پیچھے دعا کرنا اس میں داخل ہے۔

ب- شفاعت سیئہ:

۵م- شفاعت سیئہ: یہ ہے کہ معاملہ حاکم کے پاس پہنچنے کے بعد کسی حد شرعی کے ساقط کرنے، یا کسی کا حق مارنے یا غیر مستحق کو دینے کی سفارش کرے، یہ ممنوع ہے، اس لئے کہ یہ گناہ اور ظلم میں مدد کرنا ہے، فرمان باری ہے: "وَلَاتَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ" [۴] (اور گناہ اور زیادتی میں ایک دوسرے کی مدد نہ کرو)۔ اس طرح کی سفارش میں سفارش کرنے والا گناہ میں حصہ دار ہوگا، فرمان باری ہے: "وَ مَنْ يَّشْفَعْ شَفَاعَةً سَيِّئَةً يَكُنْ لَهٗ كِفْلٌ مِنْهَا" [۵] (اور جو کوئی بری سفارش لائے گا اس پر اس میں سے بار رہے گا)۔ ضابطہ کلیہ یہ ہے کہ شفاعت حسنہ وہ ہے جو شرعاً اچھی باتوں میں ہو، اور سیئہ وہ ہے جو شرعاً مکروہ اور حرام چیزوں میں ہو [۱]۔

(۱) سورۂ مائدہ/ ۲۔
(۲) تفسیر فخر الدین رازی آیت (من يشفع شفاعة حسنة) کی تفسیر میں، الفتوحات الالہیہ۔
(۳) سورۂ نساء/ ۸۵۔
(۴) سورۂ مائدہ/ ۲۔
(۵) سورۂ نساء/ ۸۵۔

شفاعت دنیا وآخرت دونوں میں ہوتی ہے:

اول- آخرت میں شفاعت:

۶- اہل سنت والجماعت کا اجماع ہے کہ آخرت میں شفاعت ہوگی، اور اس پر ایمان لانا واجب ہے، اس لئے کہ صریح فرمان باری ہے: "يَوْمَئِذٍ لَّا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمٰنُ وَ رَضِيَ لَهٗ قَوْلًا" [۲] (اس روز شفاعت (کسی کو) نفع نہ دے گی مگر اس شخص کو جس کے حق میں خدا رحمٰن نے اجازت دے دی ہو اور اس کے حق میں بولنا اس نے پسند کرلیا ہو)، نیز فرمایا: "وَلَا يَشْفَعُوْنَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضٰى" [۳] (اور وہ شفاعت بھی نہیں کرسکتے (کسی کی) بجز اس کے کہ جس کے لئے (اللہ کی) مرضی ہو)۔ گناہ گار مسلمانوں کے لئے آخرت میں شفاعت کے درست ہونے کے بارے میں مجموعی طور پر تواتر کے درجہ تک پہنچنے والی احادیث وارد ہیں، چنانچہ اللہ تعالی جن انبیاء کرام، فرشتوں اور نیک مسلمانوں کو اجازت دیں گے وہ ان کے لئے شفاعت کریں گے [۴]۔

حدیث شفاعت میں ہے: "**فيقول الله عز وجل: شفعت الملائكة، وشفع النبيون وشفع المؤمنون، ولم يبق إلا أرحم الراحمين فيقبض قبضة من النار فيخرج منها قوما لم يعملوا خيرا قط ......الخ**" [۵] (پھر اللہ تعالی

(۱) سابقہ مراجع۔
(۲) سورۂ طٰہ/ ۱۰۹۔
(۳) سورۂ انبیاء/ ۲۸۔
(۴) شرح النووی لصحیح مسلم ۳/ ۳۵۔
(۵) حدیث: "فيقول الله : شفعت الملائكة" کی روایت مسلم (۱/ ۱۷۰ طبع الحلبی) نے حضرت ابوسعید خدری سے کی ہے۔

فرمائے گا: فرشتے سفارش کر چکے، انبیاء سفارش کر چکے، مؤمنین سفارش کر چکے، اب ارحم الراحمین کے علاوہ کوئی باقی نہ رہا، پھر اللہ تعالی جہنم سے آدمیوں کی ایک مٹھی نکالے گا، جس میں وہ لوگ ہوں گے جنہوں نے کبھی بھلائی نہیں کی......)۔

۷-علماء نے کہا: آخرت میں شفاعت کی پانچ قسمیں ہیں:

اول: جو ہمارے نبی ﷺ کے ساتھ خاص ہے، یعنی میدان حشر کے ہول سے تسکین دینا، اور حساب و کتاب جلدی شروع کرادینا، یہ شفاعت عظمی ہے۔

دوم: بعض لوگوں کو بغیر حساب کتاب کے جنت میں لے جانا، یہ بھی ہمارے نبی ﷺ کے لئے مخصوص ہے۔

سوم: ایسے لوگوں کے لئے شفاعت جن کے لئے جہنم واجب ہوچکی ہوگی، ان کی شفاعت ہمارے پیغمبر ﷺ کریں گے اور وہ دوسرے لوگ بھی جنھیں اللہ اجازت دے گا۔

چہارم: ان گنہ گاروں کے حق میں جو جہنم میں جا چکے ہوں گے، چنانچہ بہت سی احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کو ہمارے نبی ﷺ، فرشتوں اور ان کے مؤمن بھائیوں کی شفاعت سے جہنم سے نکالا جائے گا۔

پنجم: جو جنت میں جنتیوں کے درجے بڑھانے کے لئے ہوگی[1]۔

۸-یہ جائز ہے کہ انسان اللہ سے دعا کرے کہ اللہ تعالیٰ اس کو اپنے حبیب محمد ﷺ کی شفاعت عطا کرے۔

نووی نے شرح مسلم میں کہا: ''قاضی عیاض نے کہا: بہت سی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ سلف صالح نے نبی کریم ﷺ کی شفاعت کی دعا کی، اس کی خواہش رکھی، لہذا اس شخص کی بات نا قابل التفات ہے جو کہتا ہے کہ اپنے واسطے حضور ﷺ کی شفاعت ملنے کی اللہ تعالی سے درخواست کرنا انسان کے لئے مکروہ ہے، کیونکہ شفاعت صرف گنہ گاروں کے لئے ہوتی ہے (ایسا نہیں)، اس لئے کہ شفاعت کبھی حساب و کتاب میں تخفیف پیدا کرنے اور رفع درجات کے لئے بھی ہوتی ہے، پھر ہر عقل مند کوتاہی کا اعتراف کرتا ہے، اس کو معافی کی ضرورت ہے، وہ اپنے عمل کو معتبر نہیں سمجھتا، اور اس کو اندیشہ رہتا ہے کہ وہ بھی ہلاک نہ ہوجائے، جو شفاعت کی دعا کرنے سے منع کرتا ہو، اس پر یہ لازم آئے گا کہ وہ مغفرت ورحمت کی بھی دعا نہ کرے، کیوں کہ یہ تو گنہ گاروں کے لئے ہے[1]۔

دوم: دنیا میں شفاعت:

الف-حد (شرعی سزا) میں شفاعت:

۹-اس میں فقہاء کا کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اللہ کی قائم کردہ کسی حد میں حاکم کے پاس اس کا معاملہ پہنچنے کے بعد شفاعت کرنا حرام ہے[2]۔ اس لئے کہ مخزومی عورت کے بارے میں جس نے چوری کی تھی جب حضرت اسامہ نے حضور ﷺ سے گفتگو کی تو آپ نے فرمایا: **"أتشفع في حد من حدود الله؟ ثم قام فاختطب ثم قال: إنما أهلك الذين من قبلكم: أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد، وأيم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها"**[3] (کیا تم اللہ کی حد میں سفارش کرتے ہو؟ پھر

---

(۱) روضۃ الطالبین ۷/ ۱۱۳، سنن المطالب ۳/ ۱۰۴، الشرقاوی علی شرح التحریر ۲/ ۳۲۰، شرح صحیح مسلم للنووی ۳/ ۳۵۔

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ۳/ ۳۶۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۱۴۰، حاشیۃ الجمل ۵/ ۱۶۲-۱۶۵، أسنی المطالب ۴/ ۱۳۱، شرح الزرقانی ۸/ ۹۲، المدونہ ۶/ ۲۷۱، مطالب اولی النہی ۶/ ۱۵۹۔

(۳) حدیث: "أتشفع فی حد من حدود اللّٰہ" کی روایت بخاری (الفتح

آپ کھڑے ہوئے اور تقریر کی، جس میں آپ نے فرمایا: تم سے پہلے کے لوگ انہی کرتوتوں سے تباہ ہوئے کہ جب ان میں سے کوئی شریف آدمی چوری کرتا تو اس کو چھوڑ دیتے، اور جب کوئی کمزور آدمی چوری کرتا تو اس پر حد نافذ کرتے، خدا کی قسم! اگر فاطمہ بنت محمد (ﷺ) بھی چوری کرے تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا)۔ اور فرمان نبوی ہے "من حالت شفاعته دون حد من حدود الله فقد ضادّ الله"[1] (جس کی سفارش اللہ کی کسی حد کے نفاذ میں حائل ہوجائے اس نے اللہ کا مقابلہ کیا)۔ نیز اس لئے کہ جب حد کا مقدمہ حاکم کے پاس پہنچ جائے اور اس کے نزدیک ثابت ہوجائے تو اس کو نافذ کرنا واجب ہے، اور واجب کے ترک کرانے کی کوشش کرنا خلاف شرع امر کا حکم دینا ہے۔ بعض حنفیہ نے کہا کہ ظاہر یہ ہے کہ جس شخص نے مقدمہ دائر کیا ہے اس کے پاس سفارش کرنا حاکم کے پاس مقدمہ پہنچنے کے بعد اور اس کے یہاں اس کا ثبوت ہونے سے قبل جائز ہے۔

مالکیہ نے کہا: اسی طرح اگر پولیس اور چوکیداروں کو حد کا علم ہوجائے تو سفارش ناجائز ہے، اس لئے کہ پولیس اور چوکیدار قاضی کے درجہ میں ہیں[2]۔

مذکورہ بالا اشخاص تک مقدمہ پہنچنے سے قبل اس میں سفارش کرنا جائز ہے، اس لئے کہ حضرت زبیر بن عوام ایک چور کے پاس سے گذرے، اس کے لئے سفارش کی، لوگوں نے کہا: آپ چور کے لئے سفارش کرتے ہیں؟ انہوں نے کہا: ہاں جب تک اس کو حاکم کے پاس نہیں لایا گیا ہے، لیکن اگر اس کو حاکم کے پاس پہنچا دیا جائے تو اگر وہ چور کو معاف کردے تو اللہ تعالیٰ اس کو معاف نہ کرے[1]۔

مالکیہ نے کہا: البتہ اگر سفارش ان شریروں کے بارے میں ہو جو ایسے گناہ کرنے کے عادی بن چکے ہیں جن سے حد لازم ہوتی ہے تو اس میں سفارش کرنا جائز نہیں[2]۔

ب-تعزیرات میں شفاعت:

۱۰-تعزیرات میں سفارش جائز ہے، خواہ حاکم کے پاس معاملہ پہنچ چکا ہو یا نہ پہنچا ہو، بلکہ مستحب ہے۔

مالکیہ نے کہا: بشرطیکہ جس کی سفارش کی جارہی ہے وہ شریر نہ ہو[3]۔

ج-حکام کے پاس شفاعت:

۱۱-حکام کے پاس سفارش اگر مسلمانوں کی ضرورت سے ہو تو مستحب ہے[4]۔

اس لئے کہ فرمان باری ہے: "مَنْ يَّشْفَعْ شَفَاعَةً حَسَنَةً......"[5] (جو کوئی اچھی سفارش کرے گا اس کو اس میں سے حصہ ملے گا)۔ نیز صحیحین میں حضرت ابوموسیٰؓ کی روایت ہے: "أن النبي ﷺ كان إذا أتاه طالب حاجة أقبل على جلسائه

= ۶/ ۵۱۳ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۳۱۵ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہ سے کی ہے۔

(۱) حدیث: "من حالت شفاعته دون حد من حدود الله فقد ضاد الله" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۲۳ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت ابن عمر سے کی ہے اور اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۲) المدونہ ۶/ ۲۷۱۔

---

(۱) اثر: "أن الزبير مر عليه بسارق" کی روایت ابن ابی شیبہ نے اپنی مصنف (۹/ ۴۶۵ طبع دار السّلفیہ، ممبئی) میں کی ہے، ابن حجر نے فتح الباری (۱۲/ ۸۷ طبع السّلفیہ) میں اس کو حسن کہا ہے، وہیں حضرت علی سے بھی ایک اثر ہے جس کو ابن حجر نے حسن قرار دیا ہے۔

(۲) سابقہ مراجع، القوانین الفقہیہ ۳۴۹، ۳۵۴، مواہب الجلیل ۶/ ۳۲۰، الشرح الصغیر ۴/ ۴۸۹۔

(۳) سابقہ مراجع، الزرقانی ۸/ ۹۲۔

(۴) حاشیۃ الجمل ۵/ ۱۶۵، الاقناع للخطیب ۲/ ۱۸۳۔

(۵) سورۂ نساء/ ۸۵۔

فقال: إشفعوا تؤجروا"(۱) (رسول اللہ ﷺ کے پاس جو کوئی ضرورت مند آتا تو مجلس میں بیٹھے لوگوں سے آپ فرماتے: سفارش کرو اجر ملے گا)، اور اللہ تعالی اپنے نبی کی زبانی جو چاہتا ہے فیصلہ کرتا ہے۔

شفاعت کرنے پر ہدیہ لینا:

۱۲ - جس کے لئے سفارش کی جائے اگر وہ بادشاہ اور دوسرے حکام کے پاس اپنی سفارش کرنے والے کو ہدیہ دے تو اگر یہ سفارش کسی ممنوع چیز کے مطالبہ کے لئے ہو یا حق ساقط کرنے کے لئے یا ظلم میں مدد کرنے کے لئے یا کسی دوسرے شخص پر اس کو مقدم کرنے کے لئے حالانکہ وہ دوسرا زیادہ حق دار ہو تو اس ہدیہ کو قبول کرنا بالاتفاق حرام ہے، اور اگر یہ سفارش مشفوع لہ (جس کے لئے سفارش کی جائے) کی حق تلفی کو ختم کرنے یا اس کا حق دلانے یا اس کو کوئی ایسا منصب و ذمہ داری دلانے کے لئے ہو جس کا وہ حق دار ہے، اور اس سے شرط لگائی گئی ہو کہ وہ ہدیہ پیش کرے گا تو بھی اس کا قبول کرنا حرام ہے، اور اگر مشفوع لہ کہے: یہ ہدیہ آپ کی سفارش کا عوض ہے تو بھی اس کو قبول کرنا حرام ہے، ہاں اگر سفارش کرنے والا ہدیہ کی شرط نہ رکھے، اور نہ ہدیہ دینے والا کہے کہ یہ سفارش کا عوض ہے، اور اس سفارش سے قبل وہ اس کو ہدیہ کرتا رہتا تھا تو اس کے بارے میں شافعیہ نے کہا: اس کو قبول کرنا مکروہ نہیں، ورنہ مکروہ ہے، البتہ اگر وہ اس ہدیہ کا اس کو معاوضہ دے دے تو مکروہ نہیں (۲)۔

حنابلہ نے کہا: سفارش کرنے والے کے لئے ہدیہ لینا کسی بھی حال میں جائز نہیں، اس لئے کہ یہ اجرت کی طرح ہے، اور شفاعت حسنہ عام مفادات میں سے ہے، اس لئے اس کے عوض کوئی چیز لینا حرام ہے، البتہ دینے والا، اپنا حق حاصل کرنے کے لئے جو چاہے دے سکتا ہے، یہی سلف اور ائمہ سے منقول ہے(۱)۔

نیک لوگوں کے ذریعہ اللہ کے یہاں شفاعت کرانا:

۱۳ - نیک اعمال، نبی کریم ﷺ اور نیک لوگوں کے ذریعہ شفاعت کرانا توسل کے قبیل سے ہے، اس کا حکم اصطلاح ''توسل'' میں دیکھا جائے۔

شُفر العین

دیکھئے: ''قصاص''، ''دیات''، ''حکومت عدل''۔

شفر الفرج

دیکھئے: ''قصاص''، ''دیات''، ''حکومت عدل''۔

---

(۱) حدیث: "كان إذا أتاه طالب حاجة" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۲۹۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۲۰۲۶ طبع الحلبی) نے کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) حاشیۃ الرملی علی روضۃ الطالب ۴/ ۳۰۰۔

(۱) مطالب أولی النہی ۶/ ۴۸۱، کشاف القناع ۶/ ۳۱۷۔

شَفع

دیکھئے: ''نوافل''، ''تطوع''۔

شفعہ

تعریف:

۱- شفعہ (شین کے ضمہ اور فاء کے سکون کے ساتھ) اسم مصدر بمعنی ''تملک'' (مالک بننا) ہے، حق شفعہ کے ذریعہ ملکیت کا نام بھی شفعہ ہے، جیسا کہ فیومی نے کہا۔ یہ شفع (جفت) سے ماخوذ ہے جو ''وتر'' (طاق) کی ضد ہے، اس لئے کہ اس میں ایک عدد کو دوسرے عدد کے ساتھ یا ایک چیز کو دوسری چیز کے ساتھ ملانا ہے، کہا جاتا ہے: ''**شفع الرجل الرجل شفعاً**'' وہ اکیلا تھا، اس کے ساتھ مل کر دوسرا ہوگیا، اور ''**شفع الشيء شفعاً**'' اسی جیسی چیز ملا کر اس کو جفت کردیا[(۱)]۔

اصطلاح میں فقہاء نے اس کی یہ تعریف کی ہے: خریدار کی رضامندی کے بغیر زبردستی، جتنے میں اس کو پڑا ہے اس کے عوض (کسی دوسرے کو) زمین کے ٹکڑے کا مالک بنانا، یا یہ زبردستی مالک بننے کا حق ہے جو پرانے شریک کے لئے نئے شریک کے خلاف اس (زمین یا مکان) میں حاصل ہوتا ہے جس کا وہ عوض کے ذریعہ مالک بنا ہو[(۲)]۔

---

(۱) القاموس، المعجم الوسیط، المصباح مادہ: ''شفع''۔

(۲) حاشیۃ رد المحتار علی الدر المختار ۵/ ۱۴۲، نہایۃ المحتاج إلی شرح المنہاج ۵/ ۱۹۲، حاشیۃ سعدی حلبی بہامش فتح القدیر ۶/ ۴۰۶، التاج والإکلیل لمختصر خلیل ۴/ ۳۱۰، الخرشی علی مختصر خلیل ۶/ ۱۶۱۔

متعلقہ الفاظ:

الف-جبری بیع:

۲- جبری بیع فقہاء کی اصطلاح میں: برحق مجبور کئے جانے والے شخص کی طرف سے ہونے والی بیع ہے، یا اس کی رضامندی کے بغیر اس کی نیابت میں بیع کرنا ہے تاکہ اس پر واجب حق ادا کیا جائے، یا کسی ضرر کو دور کیا جائے یا کسی عام مفاد کو بروئے کار لایا جائے[1]۔

اس طرح جبری بیع شفعہ سے عام ہے۔

ب-تولیہ:

۳- تولیہ اصطلاح میں: اپنی مملوکہ چیز کو جتنے میں پڑی ہے اسی کے مثل میں فروخت کرنا، بیع تولیہ اور شفعہ دونوں میں قیمت خرید کے مثل میں بیع ہوتی ہے، البتہ دوسرے لحاظ سے دونوں میں فرق ہے۔

شرعی حکم:

۴- شفعہ ایسا حق ہے جو حدیث اور اجماع سے ثابت ہے، جس کو حق شفعہ حاصل ہو وہ اس کا مطالبہ کرسکتا ہے، اور چھوڑ بھی سکتا ہے[2]۔

لیکن شافعیہ میں سے شبراملسی نے کہا کہ اگر شفعہ چھوڑنے پر گناہ لازم آئے (مثلاً خریدار مشہور فاسق وفاجر ہو) تو مناسب یہ ہے کہ اگر یہ متعین ہوجائے کہ خریدار جوفسق وفجور کرنا چاہتا ہے اس کے روکنے کا واحد ذریعہ یہی ہے تو اس کا لینا مستحب بلکہ واجب ہوگا[3]۔ ان حضرات کا استدلال حضرت جابر بن عبداللہؓ کی حدیث سے ہے، وہ

(۱) المصباح المنیر مادہ: ''جبر''، أسنی المطالب ۲/۲، یہ تعریف کتب فقہیہ میں ''بیع جبری'' کی مثالوں سے لی گئی ہے، دیکھئے: الموسوعۃ الفقہیہ ۹/۷۰۔

(۲) شرح الکنز للزیلعی ۵/۲۳۹، نہایۃ المحتاج ۵/۱۹۲، حاشیۃ البجیرمی ۳/۱۳۳، المغنی ۵/۴۵۹-۴۶۰۔

(۳) نہایۃ المحتاج مع حاشیۃ الشبراملسی ۵/۱۹۳۔

کہتے ہیں: ''**قضى رسول الله ﷺ بالشفعة في كل ما لم يقسم، فإذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة**''[1] (رسول اللہ ﷺ نے ہر اس چیز میں شفعہ کا حکم دیا جس کی تقسیم نہ ہوئی ہو، اور جب حد بندی ہوجائے اور راستے الگ الگ ہوجائیں تو پھر شفعہ نہ رہے گا)۔

ایک دوسری روایت میں حضرت جابرؓ نے کہا: ''**قضى رسول الله ﷺ بالشفعة في كل شركة لم تقسم ربعة أو حائط لا يحل له أن يبيع حتى يؤذن شريكه فإن شاء أخذ وإن شاء ترک فإذا باع ولم يؤذنه فهو أحق به**''[2] (رسول اللہ ﷺ نے ہر مشترک مال میں جو تقسیم نہ ہوا ہو شفعہ کا حکم دیا، زمین ہو یا باغ، اس کے لئے جائز نہیں کہ اسے فروخت کرے یہاں تک کہ اپنے شریک کو خبر دے کہ اگر وہ دوسرے شریک کو اطلاع دیئے بغیر اپنا حصہ بیچ ڈالے، چاہے تو لے لے چاہے نہ لے، اب اگر بغیر اطلاع کے بیچ ڈالے تو وہ شریک اس کا زیادہ حق دار ہوگا)۔

حضرت سمرہ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''**جار الدار أحق بالدار**''[3] (گھر کا ہمسایہ گھر کا زیادہ حق دار ہے)۔

ابن منذر نے کہا: اہل علم کا اس پر اجماع ہے کہ فروخت شدہ زمین یا گھر یا باغ میں اس شریک کے لئے شفعہ ثابت ہے جس نے اپنے حصہ کو تقسیم نہ کرالیا ہو[4]۔

(۱) حدیث: ''قضى رسول الله ﷺ بالشفعة......'' کی روایت بخاری (۴/۴۳۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: ''قضى رسول الله ﷺ بالشفعة فی کل شركة......'' کی روایت مسلم (۳/۱۲۲۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: ''جار الدار أحق بالدار'' کی روایت ترمذی (۳/۶۴۱ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور کہا ہے: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۴) المغنی ۵/۴۶۰، نیز دیکھئے: مغنی المحتاج ۲/۲۹۶۔

شفعہ کی مشروعیت کی حکمت:

۵ - چوں کہ شرکت سے اکثر ضرر پیدا ہوتا ہے اور اکثر شریک ایک دوسرے پر زیادتی کرتے ہیں، اس لئے اللہ تعالی نے اس ضرر کو ان دو میں سے کسی ایک طریقہ پر ختم کرنے کا حکم دیا:

ا۔ کبھی تقسیم کر کے کہ ہر شریک کا حصہ الگ الگ ہوجائے۔

۲۔ کبھی شفعہ کے ذریعہ کہ ایک ہی شریک تنہا سارے کا مالک ہوجائے بشرطیکہ اس میں دوسرے شریک کا ضرر نہ ہو۔

لہذا اگر وہ اپنا حصہ فروخت کر کے معاوضہ لینا چاہے تو اجنبی کے مقابلہ میں اس کا شریک اس کا زیادہ حق دار ہے، اور یہ شریک اپنا مقصد یعنی عوض لینا دونوں ہی سے پورا کرسکتا ہے، لہذا عوض دینے کا اجنبی سے زیادہ شریک حق دار ہوگا، اور اس طرح اس سے شرکت کا ضرر بھی ختم ہوجائے گا، اور فروخت کرنے والے کا کوئی ضرر نہیں، اس لئے کہ اس کا حق یعنی ثمن اس کو مل رہا ہے، اس طرح یہ انتہائی عادلانہ اور نہایت عمدہ حکم ہے جو عقل، فطرت، اور بندوں کے مفادات کے موافق ہے، جیسا کہ ابن قیم نے کہا[1]۔

شفعہ کی مشروعیت کی حکمت جیسا کہ شافعیہ نے لکھا ہے، تقسیم اور اپنی طرف آنے والے حصہ میں نئے مرافق (ضروریات خانہ) وغیرہ جیسے روشن دان، زینہ اور گندہ آب چک بنانے کے خرچ کے ضرر کو دور کرنا ہے، اور ایک قول ہے: بری شرکت کے ضرر کو دور کرنا ہے[2]۔

شفعہ کے اسباب:

٦ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ شفعہ کا حق اس شریک کے لئے ثابت ہے جس کا فروخت شدہ غیر منقسم جائیداد میں شائع (غیر معین) حصہ ہے۔

پڑوس میں ہونے اور مبیع کے حقوق میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ نے ان دونوں کو شفعہ کے اسباب میں شمار کیا ہے، اس میں جمہور فقہاء کا اختلاف ہے، اس کی تفصیل حسب ذیل ہے:

شیوع کے طور پر شریک کے لئے شفعہ:

۷ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اس شریک کے لئے شفعہ جائز ہے جس کا فروخت شدہ غیر منقسم جائیداد میں ''شائع'' حصہ ہو[1]۔ فقہاء کا استدلال حضرت جابرؓ کی حدیث سے ہے جو (ف ۴/) میں آچکی ہے۔

وہ شرکت جو شفعہ کا محل ہوتی ہے:

۸ - جو شرکت شفعہ کا محل ہوتی ہے اس کے بارے میں فقہاء کے دو مختلف نقطہائے نظر ہیں:

اول: ایک روایت میں امام مالک، اصح قول میں امام شافعی اور ظاہر مذہب میں حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ کسی ناقابل تقسیم چیز (مثلاً: کنواں، چھوٹا حمام اور راستہ) میں شفعہ نہیں[2]۔

اس لئے کہ ناقابل تقسیم چیز میں شفعہ کو ثابت کرنا فروخت کرنے والے کو ضرر پہنچائے گا، کیونکہ تقسیم کرا کے اپنے حصہ میں شفعہ

---

(۱) إعلام الموقعین ۲/ ۴۷ ۲۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۹۲، حاشیۃ البجیرمی ۳/ ۱۳۴، نیز دیکھئے: المبسوط للسرخسی ۱۴/ ۹۱، تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق ۵/ ۲۳۹، ابن عابدین ۵/ ۱۴۲۔

(۱) البدائع ۶/ ۲۶۸۱، تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق ۵/ ۲۵۲، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۴۷۴، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۹۵، حاشیۃ البجیرمی ۳/ ۱۳۶، المغنی ۵/ ۴۶۱، منتہی الارادات ۱/ ۵۲۷۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۷۶، الخرشی ۶/ ۱۶۳، بلغۃ السالک لأقرب المسالک مع الشرح الصغیر ۲/ ۲۲۸، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۹۵، مغنی المحتاج ۲/ ۲۹۷، الأم ۴/ ۲، المغنی ۵/ ۴۶۱، منتہی الارادات ۱/ ۵۵۷، المقنع ۲/ ۲۵۸۔

ثابت کرنے سے بچنا اس کے لئے ناممکن ہے، اور کبھی ''شفیع'' کی وجہ سے خریدار خریدنے سے گریز کرے گا، جس سے فروخت کرنے والے کا ضرر ہوگا، اور بسا اوقات فروخت کرنا ہی ممکن نہ ہوگا، اور شفعہ ساقط ہوجائے گا، لہذا شفعہ کو ثابت کرنے کے نتیجہ میں شفعہ کی نفی کرنا لازم آئے گا (۱)۔

دوسرا نقطۂ نظر:

۹- حنفیہ، دوسری روایت میں امام مالک، صحیح قول میں شافعیہ اور ایک روایت میں حنابلہ کی رائے ہے کہ شفعہ غیر منقولہ جائیداد میں ثابت ہے، خواہ وہ قابل تقسیم ہو یا نا قابل تقسیم۔

ان حضرات کا استدلال حضرت جابرؓ کی اس حدیث کے عموم سے ہے: ''**قضى رسول الله ﷺ بالشفعة في كل ما لم يقسم**'' (۲) (رسول اللہ ﷺ نے ہر اس چیز میں شفعہ کا حکم دیا ہے جس کو تقسیم نہ کیا گیا ہو)۔

نیز اس لئے کہ شفعہ کی مشروعیت شرکت کے سبب آنے والے ضرر کو دور کرنے کے لئے ہے، لہذا نا قابل تقسیم چیز میں بھی شفعہ جائز ہوگا، لہذا اگر دونوں کسی ''عین'' میں شریک ہوں تو ایک کے ضرر کو دور کرنا دوسرے کے ضرر کو دور کرنے سے اولی نہیں، اور جب ایک شریک اپنا حصہ فروخت کردے گا تو اس کا شریک اس حصہ کا کسی اجنبی سے زیادہ حق دار ہوگا، کیوں کہ اس میں اس کے ضرر کو دور کرنا ہے، اور دوسرے شریک کا اس میں کوئی ضرر نہیں، کیوں کہ دوسرا شریک اپنے حق (ثمن) کو حاصل کرلے گا، اور یہ شریک مبیع کو تنہا

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۵/ ۴۶۶۔

(۲) حدیث: ''**قضى رسول الله ﷺ بالشفعة في كل ما لم يقسم**'' کی تخریج فقرہ نمبر ۴ میں گذر چکی۔

اپنے قبضہ میں لے لے گا اور اس طرح دونوں سے ضرر زائل ہوجائے گا (۱)۔

انہوں نے یہ بھی کہا: نا قابل تقسیم چیز میں شرکت کا ضرر قابل تقسیم جائیداد میں شرکت کے ضرر سے زیادہ ہے، اور جب شریعت ادنیٰ ضرر کو دور کرنا چاہتی ہے تو اعلیٰ ضرر کو بدرجہ اولی دور کرے گی، اور اگر احادیث قابل تقسیم جائیدادوں کے ساتھ خاص ہو تو ان میں شفعہ کا ثابت کرنا اس بات پر تنبیہ کرنا ہے کہ نا قابل تقسیم جائدادوں میں بھی شفعہ ثابت ہوگا (۲)۔

منفعت میں شفعہ:

۱۰- شفعہ کا جواز پیدا کرنے والی شرکت صرف شرکت ملک ہے، لہذا جائیداد ذات میں شریک کے لئے شفعہ ثابت ہوگا۔

منفعت کی ملکیت میں شرکت میں جمہور کے نزدیک شفعہ ثابت نہیں ہوگا، امام مالک کا ایک قول ہے کہ منفعت میں شریک شخص کو بھی شفعہ کے مطالبہ کا اختیار ہے، شیخ علیش نے کہا: (کرایہ داری میں شریک کے لئے شفعہ نہیں، لہذا اگر دو آدمی مثلاً ایک گھر کرایہ پر لیں، پھر ایک آدمی اپنے حصہ کی منفعت کو کرایہ پر دے دے تو امام مالک کے ایک قول کے مطابق اس میں اس کے شریک کے لئے شفعہ نہیں، البتہ ان کے دوسرے قول کے مطابق اس کے لئے شفعہ ہے)۔

بعض مالکیہ نے کرایہ داری میں شفعہ کے لئے یہ شرط لگائی ہے

(۱) البدائع ۶/ ۲۶۸۶، شرح الکنز ۵/ ۲۵۲، ابن عابدین ۶/ ۲۱۷، المبسوط ۱۴/ ۹۳، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۷۶ اور اس کے بعد کے صفحات، بلغۃ السالک لأ قرب المسالک ۲/ ۲۲۸، الخرشی ۶/ ۱۷۰۔

(۲) سابقہ مراجع، اعلام الموقعین ۲/ ۱۳۹ اور اس کے بعد کے صفحات، اور ۲/ ۲۴۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔

کہ وہ قابل تقسیم ہو اور رہائش کے لئے شفعہ کا مطالبہ کرے[۱]۔

مالک پڑوسی اور مبیع کے کسی حق میں شریک کے لئے شفعہ:

۱۱- جیسا کہ گذرا اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اس شریک کے لئے شفعہ ثابت ہے جس کا مبیع کی ذات میں شائع حصہ ہو، اور انہوں نے اس کو آپس میں تقسیم نہ کیا ہو۔

البتہ متصل پڑوسی، اور مبیع کے کسی حق میں شریک کے لئے شفعہ کے ثبوت میں اختلاف ہے، اس سلسلہ میں فقہاء کے دو نقطہائے نظر ہیں:

اول: مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ پڑوسی اور حقوق مبیع میں شریک کے لئے شفعہ ثابت نہیں، اس کے قائل: اہل مدینہ، عمر، عثمان، عمر بن عبدالعزیز، سعید بن مسیّب، سلیمان بن یسار، زہری، یحییٰ انصاری، ابوزناد، ربیعہ، مغیرہ بن عبدالرحمٰن، اوزاعی، اسحاق، ابوثور اور ابن منذر ہیں[۲]۔

ان حضرات کا استدلال حضرت جابرؓ کی حدیث سے ہے جس میں ہے: "فإذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة"[۳] (اور جب حد بندی ہوجائے اور راستے الگ الگ ہوجائیں تو شفعہ نہیں)۔

اس حدیث سے استدلال کا طریقہ: شروع حدیث میں غیر منقسم چیز میں شفعہ کو ثابت کیا گیا ہے اور منقسم میں اس کی نفی کی گئی ہے، اس لئے کہ لفظ "إنما" مذکورہ چیز کے اثبات اور اس کے ماسوا کی نفی کے لئے ہے، اور حدیث کے اخیر حصہ میں حد بندی ہوجانے اور راستہ الگ الگ ہوجانے پر شفعہ کی نفی کی گئی ہے، اور دو پڑوسیوں کے درمیان حد بندی ہوتی ہے اور راستے الگ الگ ہوتے ہیں، لہذا اس حالت میں شفعہ نہ ہوگا۔

انہوں نے کہا: اگر شارع کا مقصد پڑوسی سے ضرر کو دور کرنا ہوتو خریدار سے بھی ضرر کو دور کرنا شارع کا مقصود ہوگا، اور پڑوسی کا ضرر خریدار کو ضرر پہنچا کر دور نہیں کیا جائے گا، کیوں کہ خریدار کو گھر کی ضرورت ہے جس میں وہ اور اس کے اہل وعیال رہیں، اب اگر پڑوسی کو یہ اختیار دے دیا جائے کہ اس گھر کو اس سے چھین لے تو اس کو کھلا ضرر پہنچائے گا، اور جو گھر بھی وہ خریدے گا اس کا کوئی پڑوسی ہوگا اور اس کا حال اس کے ساتھ ایسا ہی ہوگا، اور ایسا گھر تلاش کرنا جس کا کوئی پڑوسی نہ ہو اس کے لئے محال کی طرح ہے، اس لئے شریعت کی مکمل حکمت یہی ہے کہ حد بندی ہونے اور راستے الگ الگ ہوجانے کے بعد شفعہ کو ساقط کردیا جائے تاکہ لوگ ایک دوسرے کو ضرر نہ پہنچائیں، اگر کوئی ایسا گھر خریدنا چاہے جس کا کوئی پڑوسی ہوتو اس کا مقصد پورا ہونا محال نہ ہوجائے[۱]۔

دوسرا نقطہ نظر:

۱۲- حنفیہ، ابن شبرمہ، ثوری اور ابن ابی لیلی کی رائے ہے کہ متصل پڑوسی اور مبیع کے کسی حق میں شریک کے لئے شفعہ ثابت ہے، ان حضرات کے نزدیک شفعہ کے ثبوت کا سبب دو چیزوں میں سے کسی ایک کا ہونا ہے: شرکت یا ہمسائیگی، پھر شرکت کی دو قسمیں ہیں:

---

(۱) المبسوط ۱۴/۹۵، فتح العزیز ۱۱/۳۹۲، مغنی المحتاج ۲/۲۹۷، منتہی الارادات ۱/۵۳۱، شرح منح الجلیل ۲/۵۸۶، نیز دیکھئے: حاشیۃ الدسوقی ۳/۴۷۴، ۴۷۵، مواہب الجلیل لشرح مختصر خلیل ۵/۳۱۲-۳۱۳، ۲۱۳، الخرشی ۶/۱۶۳۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۳/۴۷۴، الشرح الصغیر ۲/۲۲۸، مغنی المحتاج ۲/۲۹۷، حاشیۃ البجیرمی ۳/۱۳۶، فتح العزیز شرح الوجیز ۱۱/۳۹۲، المغنی ۵/۴۶۱، المقنع ۲/۲۵۸۔

(۳) حدیث: "فإذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة" کی تخریج فقرہ نمبر ۴ میں گذر چکی۔

---

(۱) إعلام الموقعین لابن القیم ۲/۲۵۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔

الف–مبیع کی ملکیت میں شرکت۔

ب–مبیع کے حقوق میں شرکت جیسے حق شرب (سینچائی کا حق) اور راستہ۔

مرغینانی نے کہا: شفعہ مبیع کی ذات میں شریک کے لئے، پھر (اس کے بعد) مبیع کے حق جیسے شِرب اور راستہ میں شریک کے لئے، پھر پڑوسی کے لئے ثابت ہے[1]۔

ان حضرات کا استدلال عمرو بن شرید کی روایت سے ہے، وہ کہتے ہیں: "**وقفت على سعد بن وقاص، فجاء المسور بن مخرمة فوضع يده على إحدى منكبي إذ جاء أبو رافع مولى النبي ﷺ فقال: يا سعد!ابتع مني بيتي في دارك، فقال سعد:والله ما أبتاعهما فقال المسور: والله لتبتا عنهما، فقال سعد: والله لا أزيدك على أربعة آلاف منجمة أو مقطعة، قال أبورافع: لقدأعطيت بها خمسمائة دينار ولولا أني سمعت رسول الله ﷺ يقول: "الجار أحق بسقبه" ما أعطيتكها بأربعة آلاف وأنا أعطى بها خمسمائة دينار فأعطاها إياه**"[2] (میں سعد بن ابی وقاص کے پاس کھڑا تھا اتنے میں مسور بن مخرمہ آئے انہوں نے اپنا ہاتھ میرے ایک مونڈھے پر رکھا، اتنے میں نبی کریم ﷺ کے غلام ابو رافع آئے اور انہوں نے کہا: اے سعد! تم میرے دونوں کمرے جو تمہارے گھر میں ہیں خرید لو، سعد نے کہا: خدا کی قسم! میں ان کو نہیں خریدوں گا، مسور نے کہا: خدا کی قسم! تم کو خریدنا ہوگا، تب سعد نے کہا: اللہ کی قسم میں چار ہزار سے زیادہ نہیں دوں گا خواہ قسطوں میں یا ایک مشت، ابورافع نے کہا: مجھ کو ان گھروں کے پانچ سو دینار ملتے ہیں، اور اگر میں نے حضور ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے نہ سنا ہوتا کہ: "ہمسایہ اپنی نزدیکی کی وجہ سے زیادہ حق دار ہے" تو میں تم کو یہ گھر چار ہزار درہم کے بدلہ میں کبھی نہ دیتا، خصوصاً جب کہ مجھے ان کے پانچ سو دینار ملتے تھے، آخر ابورافع نے وہ گھر سعد کو دے دیئے)۔

یہ حدیث اس امر کی دلیل ہے کہ ہمسائیگی کے سبب شفعہ کا استحقاق ہوتا ہے، نیز انہوں نے حضرت جابرؓ کی اس حدیث سے بھی استدلال کیا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**الجار أحق بشفعته ينتظر به و إن كان غائبا، إذا كان طريقهما واحدا**"[1] (پڑوسی اپنے شفعہ کا سب سے زیادہ مستحق ہے، اگر وہ کہیں گیا ہو تو اس کا انتظار کیا جائے گا، جب کہ ان دونوں کا راستہ ایک ہو)۔

شرید بن سوید نے کہا: میں نے عرض کیا: "**يا رسول الله! أرضي ليس لأحد فيها شركة ولا قسمة إلا الجوار، فقال: الجار أحق بسقبه**"[2] (اے اللہ کے رسول! میری زمین میں نہ کسی کی شرکت ہے نہ تقسیم کرنا ہے، صرف ہمسائیگی ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: "ہمسایہ اپنی نزدیکی کی وجہ سے زیادہ حق دار ہے")۔

ان کا عقلی استدلال یہ ہے کہ جب شرکت میں شفعہ کا حکم اس وجہ سے ثابت ہے کہ اس کی وجہ سے ہمسائیگی کا ضرر پیدا ہوگا تو واقعتاً ہمسائیگی کے ہونے کی حالت میں بدرجہ اولی شفعہ ثابت ہوگا، اور یہ اس لئے ہے کہ مقصود مستقل پڑوسی کی برائی سے اذیت میں مبتلا شخص

---

(۱) بدائع الصنائع ۲۶۸۱/۶، تبیین الحقائق ۲۳۹/۵، المبسوط ۹۳/۱۴، ۹۴، الہدایہ مع الفتح ۳۶۹/۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) حدیث عمرو بن الشرید: "وقفت على سعد بن أبي وقاص......" کی روایت بخاری (الفتح ۴۳۴/۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "الجار أحق بشفعته ......" کی روایت ترمذی (۶۴۲/۳ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن غریب ہے۔

(۲) حدیث الشرید بن سوید: "أرضي ليس لأحد فيها......" کی روایت نسائی (۳۲۰/۷ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے، اور اس کی اسناد حسن ہے۔

کے ضرر کو دور کرنا ہے، اور مستقل پڑوسی کی برائی سے اذیت میں مبتلا ہونے کا ضرر دو املاک کا ایک دوسرے سے اس طور پر ملنے کے سبب ہے کہ ان کو الگ نہ کیا جاسکے۔

ہمسائیگی میں لوگ مختلف درجے کے ہوتے ہیں، کسی کے حسن اخلاق کے سبب اس کی ہمسائیگی کی خواہش ہوتی ہے تو کسی کی بدخلقی کے سبب اس کی ہمسائیگی سے نفرت ہوتی ہے، اور چونکہ پرانا ہمسایہ اس طریقہ پر نئے ہمسایہ سے اذیت اٹھائے گا، اس لئے اس ضرر کو دور کرنے کے لئے اس کے واسطے شفعہ کے ذریعہ ملکیت کا حق ثابت ہوا (۱)۔

ہمسائیگی کی وجہ سے شفعہ کی شرائط:

۱۳ – حنفیہ کی رائے ہے کہ ہمسائیگی شفعہ کا سبب ہے، البتہ انہوں نے ہمسائیگی کو اپنے عموم کے ساتھ نہیں لیا، بلکہ اس کے لئے شرط لگائی کہ کسی حد کے کسی چیز میں اتصال پایا جائے، خواہ اتصال کی جگہ لمبی ہو کہ پوری حد کو شامل ہو یا کم ہو کہ ایک بالشت سے بھی زیادہ نہ ہو۔

لہذا منزل (رہائش کی جگہ) سے متصل اور گھر کے آخری حصہ سے متصل پڑوسی دونوں شفعہ کے استحقاق میں برابر ہیں، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک کی ملکیت مبیع کے ساتھ متصل ہے، رہا سامنے کا ہمسایہ تو اس کے لئے ہمسائیگی کے سبب شفعہ نہیں، خواہ اس کا دروازہ زیادہ قریب ہو یا دور، اس لئے کہ شفعہ میں اعتبار قریب اور دونوں املاک کے ایک دوسرے سے متصل ہونے کا ہے، اور یہ متصل ہمسایہ میں ہوسکتا ہے، سامنے والے ہمسایہ میں نہیں، کیوں کہ دونوں املاک کے درمیان راستہ ہے جو آگے نکل جاتا ہے (۲)۔

شریح نے کہا: (۱) شفعہ دروازوں کے اعتبار سے ہوگا، جس کا دروازہ سب سے قریب ہو وہ شفعہ کا سب سے زیادہ مستحق ہوگا، اس لئے کہ مروی ہے کہ حضرت عائشہؓ نے عرض کیا: "**یارسول الله! إن لي جارين فإلى أيهما أهدى؟ قال: إلى أقربهما منك بابا**" (۲) (اے اللہ کے رسول! میرے دو پڑوسی ہیں، دونوں میں سے کس کو ہدیہ دوں؟ آپ علیہ السلام نے فرمایا: جس کا دروازہ تمہارے زیادہ قریب ہو)۔

حنفیہ کے نزدیک سامنے والے پڑوسی کے لئے بھی شفعہ ثابت نہیں، اس لئے کہ اگر ایک دوسرے کی املاک باہم متصل نہ ہوں اور حقوق ملک میں دونوں میں شرکت نہ ہو تو بری ہمسائیگی نہیں پائی جائے گی۔

اور لگے ہوئے ہمسایہ کے لئے حق شفعہ اس لئے ثابت ہوتا ہے کہ وہ املاک میں اور ضروریات خانہ میں توسع ہونے کے لحاظ سے فائدہ اٹھائے، اور یہ لگے ہوئے ہمسایہ میں ہوسکتا ہے، اس لئے کہ تبھی ممکن ہوگا کہ وہ ایک گھر کو دوسرے گھر کے لئے ضروریات خانہ کے طور پر استعمال کرے۔

اور "جار مقابل" (سامنے والے پڑوسی) میں یہ نہیں پایا جائے گا، اس لئے کہ یہ ممکن نہیں کہ دونوں گھروں کے درمیان آر پار راستہ ہونے کے باوجود راستہ نکال کر ایک گھر کو دوسرے گھر کے لئے ضروریات خانہ میں سے بنادیا جائے۔

ہاں اگر سبھی گھر کسی ایسی گلی میں ہوں جو آر پار نہ ہو تو "جار مقابل" کے لئے شفعہ ثابت ہوگا، اس لئے کہ ایک گھر کو دوسرے کے

---

(۱) المبسوط للسرخسی ۱۴؍ ۹۵، البدائع للکاسانی ۶؍ ۲۶۸۲۔

(۲) المبسوط ۱۴؍ ۹۳–۹۴، البدائع ۶؍ ۲۶۹۱، ابن عابدین ۵؍ ۱۶۵، شرح الکنز للزیلعی ۵؍ ۲۴۱، الہدایہ مع فتح القدیر ۹؍ ۳۷۶۔

(۱) المبسوط ۱۴؍ ۹۳۔

(۲) حدیث عائشۃ: "إن لي جارين ......" کی روایت بخاری (الفتح ۴؍ ۴۳۸ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

لئے ضروریات ولوازمات کے طور پر بنا دینا ممکن ہے، اس طور پر کہ تمام گھروں کو ایک گھر بنادیا جائے۔

شفعہ صرف مالک ہمسایہ کے لئے ثابت ہے، لہذا رہائشی ہمسایہ مثلاً کرایہ دار اور عاریت پر لے کر رہنے والے کے لئے شفعہ ثابت نہیں، اس لئے کہ مقصود مستقل طور پر برے پڑوسی کے سبب اذیت کے ضرر کو دور کرنا ہے، اور رہائشی ہمسائیگی مستقل و ہمیشہ نہیں رہتی، اور مستقل طور پر خراب ہمسائیگی کے سبب اذیت کا ضرر املاک کا ایک دوسرے کے ساتھ اس طور پر ملنے کے سبب ہوتا ہے کہ اس کو علاحدہ نہ کیا جاسکے [(۱)]۔

مختلف منزلوں کے مالکان کے درمیان شفعہ:

۱۳ م - حنفیہ کے نزدیک مختلف منزلوں کے مالکان ایک دوسرے کے ہمسایہ ہیں، لہذا ہمسائیگی کے سبب شفعہ لینے کا انہیں حق ہے [(۲)]۔

اگر اوپری منزل والا نچلے حصہ کو شفعہ میں نہ لے یہاں تک کہ اوپر والا حصہ منہدم ہوجائے تو امام ابو یوسف کے قول کے مطابق شفعہ باطل ہوگا، اس لئے کہ ہمسائیگی کے سبب اتصال ختم ہوگیا، جیسا کہ اگر وہ اس زمین کو شفعہ لینے سے قبل فروخت کردے جس کے سبب اس کو شفعہ مل رہا تھا۔

امام محمد کے قول کے مطابق شفعہ ثابت ہوگا، اس لئے کہ شفعہ عمارت کی وجہ سے نہیں بلکہ استقرار کی وجہ سے ہے، اور ''قرار'' کا حق باقی ہے۔

اگر تین گھر نیچے اوپر ہوں، اور ہر ایک کا دروازہ گلی میں ہو اور درمیانی گھر فروخت ہو تو اوپر اور نیچے والے گھر کے لئے شفعہ ثابت ہوگا، اور اگر نیچے کا یا سب سے اوپر کا گھر فروخت ہوا تو درمیان والے

(۱) المبسوط ۱۴/ ۹۵-۹۶۔

(۲) مرشد الحیران محمد قدری باشا: دفعہ/ ۱۰۱، المجلۃ: دفعہ/ ۱۰۱۱۔

گھر کے لئے شفعہ کا استحقاق زیادہ ہے، اس لئے کہ اس کو حق قرار حاصل ہے، کیوں کہ تعلي (اوپری ہونے) کا حق ہمیشہ باقی رہتا ہے، وہ غیر منقول ہے، لہذا اس کے سبب سے شفعہ کا استحقاق ہوگا، جیسے جائیداد کی وجہ سے شفعہ کا استحقاق ہوتا ہے [(۱)]۔

اگر نیچے کا گھر دو آدمیوں کا ہو، اور اس کے اوپر کا گھر ان دونوں میں سے ایک آدمی اور ایک دوسرے آدمی کے درمیان مشترک ہو اور وہ شخص نیچے اور اوپر دونوں گھر فروخت کرے تو اوپر والا گھر اوپر والے گھر میں اس کے شریک کے لئے ہوگا، اور نیچے والا گھر نیچے والے گھر میں اس کے شریک کے لئے ہوگا، اس لئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک اپنے حق میں مبیع کی ذات میں شریک ہے اور دوسرے کے حق میں ہمسایہ ہے، یا اگر دونوں کا راستہ ایک ہو تو حق میں شریک ہے۔

اگر نیچے کا مکان ایک آدمی کا اور اوپر کا مکان دوسرے کا ہو اور اس کے بغل میں ایک گھر فروخت ہو تو شفعہ دونوں کے لئے ہوگا [(۲)]۔

شفعہ کے ارکان:

۱۴ - شفعہ کے ارکان تین ہیں: [(۳)]

۱- شفیع: شفعہ لینے والا۔

۲- ماخوذ منہ: خریدار جس کے قبضہ میں جائیداد ہو۔

۳- مشفوع فیہ: لی ہوئی جائیداد یعنی محل شفعہ۔

ان میں سے ہر رکن کے متعلق شرائط واحکام ہیں، جیسا کہ آئے گا۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۱۴۳۔

(۲) شرح الکنز للزیلعی ۵/ ۲۴۱، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۱۶۴۔

(۳) مغنی المحتاج ۲/ ۲۹۶۔

وہ شرائط جن کا پایا جانا شفیع میں ضروری ہے:

شرط اول: شفیع سبب شفعہ کا مالک ہو:

۱۵- فقہاء نے شفعہ کے ذریعہ لینے کے لئے شرط لگائی ہے کہ مشفوع فیہ جائیداد کی خریداری کے وقت شفیع اس جائیداد کا مالک ہو جس کے سبب شفعہ مل رہا ہے، اس لئے کہ استحقاق کا سبب ملکیت کا جواز ہے، اور سبب اسی وقت سبب بنتا ہے جب کہ شرط پائی جائے، اور سبب بنا وجود سے زائد امر ہے[(۱)]۔

کاسانی نے کہا: کسی ایسے گھر کے سبب شفعہ نہیں جس میں کرایہ یا عاریت کے طور پر رہتا ہو، نہ ایسے گھر کے سبب جس کو اس نے خریداری سے قبل فروخت کر دیا ہو، نہ ایسے گھر کے سبب جس کو اس نے مسجد بنا دیا ہو، نہ ایسے گھر کے سبب جس کو اس نے وقف کر دیا ہو[(۲)]۔

امام مالک سے مروی ہے کہ شفعہ کرایہ داری میں جائز ہے، جیسا کہ گزرا۔

شرط دوم: شفعہ کے ذریعہ لیتے وقت ملکیت کا باقی رہنا:

۱۶- ضروری ہے کہ شفیع کو جس جائداد کی وجہ سے حق شفعہ حاصل ہے اس کا مالک رہے یہاں تک کہ وہ باہمی رضامندی یا قاضی کے فیصلہ سے مشفوع فیہ جائیداد کا مالک بن جائے، تاکہ بیع کے وقت متصل ہونا موجود رہے[(۳)]۔

(۱) البدائع ۶/۲۷۰۳، المبسوط ۱۴/۹۵، شرح الکنز للزیلعی ۵/۲۵۲، حاشیۃ الدسوقی ۳/۴۷۶، مغنی المحتاج ۲/۲۹۸، نہایۃ المحتاج ۵/۱۹۸، منتہی الإرادات ۱/۵۳۰۔

(۲) البدائع ۶/۲۷۰۳۔

(۳) تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق للزیلعی مع حاشیۃ الشلبی ۵/۲۲۵ طبع اول ۱۳۱۵ھ۔

وقف کے لئے شفعہ:

۱۷- وقف کے لئے شرکت یا ہمسائیگی کسی سبب سے شفعہ نہیں، لہذا اگر وقف کے پڑوس میں کوئی جائیداد فروخت ہو یا مبیع کا کچھ حصہ کسی کی ملکیت ہو اور بعض حصہ وقف ہو، اور ملکیت والا حصہ فروخت کیا جائے تو وقف کے لئے یا نگران وقف یا موقوف علیہ کسی کے لئے شفعہ نہیں ہوگا[(۱)]۔

تمام فقہاء نے شرط لگائی ہے کہ شفعہ کے ذریعہ اپنی ملکیت میں لینے میں معاملہ کو متفرق نہ کرنا ہو، اس لئے کہ شفعہ قابل تقسیم نہیں، لہذا اگر مبیع ایک قطعہ اراضی ہو، اور خریدار ایک ہو تو شفیع کے لئے جائز نہیں کہ مبیع کے کچھ حصہ کا طلب گار ہو اور کچھ کو چھوڑ دے، ہاں اگر قطعہ اراضی تو ایک ہو لیکن خریدار چند ہوں تو شفیع کے لئے جائز ہے کہ کسی ایک یا ایک سے زائد کے حصہ کا یا کل کا مطالبہ کرے، اس کو شفعہ کا تقسیم کرنا نہیں سمجھا جائے گا، اس لئے کہ ہر ایک شریک مستقل و مکمل طور پر اپنے حصہ کا مالک ہے، اور اگر قطعہ اراضی متعدد ہوں اور خریدار ایک ہو تو ہر شفیع اس ٹکڑے کو لے گا جس میں اس کو شفعہ کا حق ہو، اور اگر خریدار بھی چند ہوں تو ہر شفیع کے لئے جائز ہے کہ بعض کے حصہ کو لے یا سارے حصہ کو لے، اور اگر عقد میں ہر قطعہ اراضی کی قیمت طے نہ کی گئی ہو تو اس کی مناسب قیمت طے کی جائے گی[(۲)]۔

مشفوع منہ:

۱۸- فروخت شدہ جائیداد کو کسی بھی خریدار سے شفعہ میں لینا جائز

(۱) البدائع ۶/۲۷۰۳، حاشیہ ابن عابدین ۶/۲۳۳، الخرشی ۶/۱۶۳، مغنی المحتاج ۲/۲۹۷، فتح العزیز ۱۱/۳۹۲، شرح منتہی الإرادات ۲/۴۴۱۔

(۲) المبسوط ۱۴/۱۰۴، البدائع ۶/۲۷۲۹، حاشیۃ الدسوقی ۳/۴۹۰، القلیوبی ۳/۴۹-۵۰، المغنی ۵/۳۸۴، منتہی الإرادات ۱/۵۲۹، المقنع ۲/۲۶۳۔

ہے، خواہ وہ خریدار فروخت کرنے والے کا رشتہ دار ہو یا اجنبی ہو، اس لئے کہ شفعہ کو ثابت کرنے والی نصوص عام ہیں۔

وہ تصرفات جن میں شفعہ جائز ہے:

۱۹- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ شفعہ کو جائز بنانے والا تصرف، عقد معاوضہ ہے، یعنی بیع اور اس کے ہم معنی تصرفات، لہذا ہبہ، صدقہ، میراث اور وصیت میں شفعہ ثابت نہ ہوگا، اس لئے کہ شفعہ کے ذریعہ حاصل کرنا اس قیمت کے مثل میں ہوتا ہے، جتنے میں وہ ملکیت میں آئی ہے، لہذا اگر معاوضہ نہیں ہوگا تو شفعہ کے ذریعہ لینا محال ہوگا۔

امام مالک سے ایک روایت میں منقول ہے کہ شفعہ ہر ملکیت میں ثابت ہے جو بعوض منتقل ہو یا بلاعوض، جیسے بغیر عوض کے ہبہ، اور صدقہ اور میراث اس سے مستثنی ہے کہ اس میں بالاتفاق شفعہ نہیں، اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ اس میں صرف ضرر کا اعتبار کیا گیا ہے۔

مہر، جنایات کے تاوان، صلح، بدل خلع اور اس کے ہم معنی میں فقہاء کا اختلاف ہے: حنفیہ کی رائے اور ایک روایت میں حنابلہ کی رائے جس کو مرداوی نے صحیح قرار دیا ہے، یہ ہے کہ ان اموال میں شفعہ ثابت نہیں، اس لئے کہ نص، صرف بیع کے بارے میں آئی ہے، اور یہ تصرفات، بیع کے ہم معنی نہیں، نیز اس لئے کہ ان حضرات کی ملکیت میں جس چیز کے عوض یہ جائیداد آئی ہے اس کے مثل کے ذریعہ شفیع اس کو اپنی ملکیت میں داخل کرے ایسا کرنا محال ہے۔

مالکیہ، شافعیہ اور دوسری روایت میں حنابلہ کی رائے ہے کہ ان تصرفات میں شفعہ ثابت ہے، یہ بیع پر قیاس ہے، دونوں میں جامع علت معاوضہ میں مشترک ہونا ہے، نیز ضرر کا لاحق ہونا ہے، پھر حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ ''صحیح'' ان کے یہاں یہ ہے کہ جب اس حالت میں شفعہ ثابت ہو جائے تو شفیع اس کو اس کی قیمت میں لے گا، اور ایک قول ہے: اس کے مقابل کی قیمت میں لے گا (۱)۔

بہ شرط عوض ہبہ:

۲۰- جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب اور شافعیہ کا اصح قول یہ ہے کہ اگر ہبہ بہ شرط عوض ہو اور دونوں قبضہ کر لیں تو شفعہ واجب ہوگا، اس لئے کہ قبضہ کے وقت معاوضہ کا معنی پایا جائے گا، یہ حنفیہ کے نزدیک ہے اور شافعیہ کی ایک رائے ہے، اور اگر کوئی ایک قبضہ کر لے دوسرا نہ کرے تو امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک شفعہ نہ ہوگا، جب کہ امام زفر کے نزدیک نفس عقد سے شفعہ واجب ہوگا، اور یہی شافعیہ کے یہاں اظہر قول ہے (۲)۔

خیار کی شرط کے ساتھ شفعہ:

۲۱- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر تنہا فروخت کرنے والے کے لئے یا فروخت کرنے والے اور خریدار دونوں کے لئے ''خیار'' ہو تو جب تک بیع لازم نہ ہو جائے شفعہ نہ ہوگا، اس لئے کہ فقہاء نے شفعہ کے جواز کے لئے مبیع سے بائع کی ملکیت کے ختم ہونے کی شرط لگائی ہے (۳)۔

---

(۱) الہدایہ مع الفتح ۹/۳۸۱،۳۷۷-۴۰۵، الزیلعی ۵/۲۵۲-۲۵۳، ابن عابدین ۶/۲۳۱، ۲۳۶، البدائع ۶/۲۶۹۶-۲۶۹۸-۲۶۹۹، المبسوط ۱۴/۱۴۱، ۱۴۵، بدایۃ المجتہد ۲/۲۵۵، الدسوقی ۳/۴۷۶ مغنی المحتاج ۲/۲۹۶، نہایۃ المحتاج ۵/۱۹۹، فتح العزیز ۱۱/۴۲۵، المغنی ۵/۴۶۷، منتہی الإرادات ۱/۵۲۷، المقنع ۲/۲۵۸، تصحیح الفروع ۴/۵۳۶-۵۳۷۔

(۲) البدائع ۶/۲۶۹۶-۲۷۰۱، المبسوط ۱۴/۱۴۱، الہدایہ ۹/۴۰۷، شرح الکنز ۵/۲۵۳، ابن عابدین ۶/۲۳۷-۲۳۸، الدسوقی ۲/۴۷۵-۴۸۲ اور اس کے بعد کے صفحات، بدایۃ المجتہد ۲/۲۵۶، الخرشی ۶/۱۷۰، مغنی المحتاج ۱/۲۹۸-۲۹۹، فتح العزیز ۱۱/۴۰۸-۴۲۵، نہایۃ المحتاج ۵/۱۹۸، المغنی ۵/۴۶۸-۴۷۱، المقنع ۲/۲۵۸-۲۷۲-۲۷۴۔

(۳) البدائع ۶/۲۰۷۱، الخرشی ۶/۱۷۰، مغنی المحتاج ۲/۲۹۹ اور اس کے بعد کے

اگر ''خیار'' خریدار کے لئے ہوتو حنفیہ نے کہا: شفعہ ثابت ہوگا، اس لئے کہ خریدار کا ''خیار'' مبیع سے بائع کی ملکیت ختم ہونے میں رکاوٹ نہیں، اور حق شفعہ اسی پر موقوف ہے [۱]۔

مالکیہ کے نزدیک شفعہ ثابت نہیں ہوگا، اس لئے کہ بیع غیر لازم ہے، کیوں کہ مشہور قول کے مطابق خیار والی بیع کھل جاتی ہے، البتہ بیع کے نافذ اور لازم ہوجانے کے بعد شفعہ ہوگا [۲]۔

شافعیہ نے کہا: اگر تنہا خریدار کے لئے ''خیار'' کی شرط لگائی گئی ہوتو اس قول کی بنیاد پر کہ ملکیت اسی کی ہوتی ہے، اس کو شفعہ کے ذریعہ لینے میں دو اقوال ہیں:

اول: لینا ممنوع ہے، اس لئے کہ خریدار عقد کے لازم ہونے سے راضی نہیں، اور شفعہ لینے میں عقد کو لازم کرنا اور اس پر ذمہ داری ثابت کرنا ہے۔

دوم: یہی اظہر قول ہے کہ لیا جائے گا، اس لئے کہ اس میں صرف خریدار کا حق ہے، اور شفیع کو ملکیت کے لزوم اور اس کے ثابت ہونے کے بعد لینے کا حق ہوتا ہے تو اس سے پہلے بدرجہ اولی حق ہوگا [۳]۔

حنابلہ کے نزدیک ''خیار'' کے ختم ہونے سے قبل شفعہ ثابت نہیں ہوگا، جیسا کہ مالکیہ کا قول ہے [۴]۔

حنفیہ نے کہا: اگر فروخت کرنے والا شفیع کے لئے ''خیار'' کی شرط لگائے تو شفعہ نہیں ہوگا، اس لئے کہ شفیع کے لئے ''خیار'' کی شرط لگانا اپنے لئے شرط لگانا ہے، اور یہ چیز شفعہ کے وجوب سے مانع ہے، اس لئے اگر شفیع بیع کی اجازت دے دے تو بیع نافذ ہوگی، اور شفعہ نہیں ہوگا، کیوں کہ اس کی طرف سے بیع مکمل ہوگئی ہے، لہذا یہ اسی طرح ہوگیا جیسے کہ اس نے ابتداءً فروخت کیا، اور اگر وہ بیع کو فسخ کردے تو اس کے لئے شفعہ نہیں ہوگا، اس لئے کہ فروخت کرنے والے کی ملکیت ختم نہیں ہوئی، اس باب میں شفیع کے لئے حیلہ یہ ہے کہ وہ نہ بیع کو فسخ کرے نہ اس کی اجازت دے تا آنکہ فروخت کرنے والا اس کی اجازت دے یا مدت گذرنے کے سبب بیع نافذ ہوجائے تو اس کے لئے شفعہ ہوجائے گا [۱]۔

بیع کی بعض اقسام میں شفعہ:

الف- اعلانیہ نیلامی کی بیع:

۲۲- اگر جائیداد اعلانیہ نیلامی کے ذریعہ فروخت ہوتو فقہاء کی عبارتوں کا تقاضا ہے کہ اس میں شفعہ ممنوع نہیں ہے، اس لئے کہ انہوں نے شفعہ کے کچھ شرائط لکھے ہیں کہ اگر وہ پائی جائیں تو شفیع کے لئے شفعہ ثابت ہوگا، اس میں انہوں نے نیلامی کی بیع کو مستثنی نہیں کیا ہے۔

ب- مسجد بنانے کے لئے فروخت شدہ جائیداد:

۲۳- حنفیہ و مالکیہ کی رائے اور حنابلہ میں ابوبکر کا قول یہ ہے: اگر خریدار گھر کو مسجد بنادے، پھر شفیع آیا تو اسے حق ہے کہ مسجد کو توڑ دے، اور شفعہ کے ذریعہ گھر کو حاصل کرے، یہ ظاہر الروایۃ میں ہے۔

امام ابوحنیفہ سے مروی ہے کہ اس کو ایسا کرنے کا حق نہیں ہوگا، اس لئے کہ مسجد حقوق العباد سے آزاد ہوتی ہے، لہذا یہ غلام کو آزاد

= صفحات، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۹۸، المغنی ۵/ ۴۷۱، المقنع ۲/ ۲۷۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) البدائع ۶/ ۱۰۷۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۸۳ اور اس کے بعد کے صفحات، الخرشی ۶/ ۱۷۰، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۵۶۔

(۳) فتح العزیز ۱۱/ ۴۰۸ اور اس کے بعد کے صفحات، الام ۴/ ۴۔

(۴) المغنی ۵/ ۴۷۱۔

(۱) البدائع ۶/ ۱۰۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔

کر دینے کے درجہ میں ہوگی، شفیع کا حق مرتہن کے حق سے قوی نہیں ہوتا، پھر بھی مرتہن کا حق راہن کے حق کو نہیں روکتا، تو اسی طرح شفیع کا حق گھر کو مسجد بنادینے کے صحیح ہونے سے مانع نہیں ہوگا۔

ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ زمین کے اس ٹکڑے میں شفیع کا ایسا حق ہے جو خریدار کے حق پر مقدم ہے اور یہ اس کو مسجد بنانے کے صحیح ہونے سے مانع ہے، اس لئے کہ مسجد خالص اللہ تعالی کے لئے ہوتی ہے، کیا نہیں دیکھتے کہ اگر وہ اپنے گھر کے کسی شائع (غیر معین) جز کو یا گھر کے درمیانی حصہ کو مسجد بنادے تو یہ جائز نہیں، اس لئے کہ یہ خالص اللہ کے لئے نہیں ہوا، اسی طرح جس میں شفعہ کا حق ہوا گر اس کو مسجد بنادے (تو صحیح نہیں ہوگا)، اس لئے کہ یہ مسجد ضرار کے معنی میں ہے، کیوں کہ اس کا مقصد شفیع کو اس کا حق باطل کر کے ضرر پہنچانا ہے، اور جب یہ درست نہیں تو شفیع کو حق ہوگا کہ گھر شفعہ میں لے لے اور خریدار اپنی نئی عمارت وہاں سے ہٹالے[1]۔

وہ مال جس میں شفعہ ثابت ہوتا ہے:

۲۴- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جائیداد اور اس کے ہم معنی غیر منقولہ اموال میں شفعہ ثابت ہوتا ہے[2]۔ اور اموال منقولہ کے بارے میں اختلاف ہے جس کا بیان آئے گا، جائیداد وغیرہ میں شفعہ کے ثبوت کے لئے ان حضرات کا استدلال حضرت جابرؓ کی اس حدیث سے ہے: **"قضی رسول اللہ ﷺ بالشفعة في كل شركة لم تقسم ربعة أو حائط"**[3] (رسول اللہ ﷺ نے ہر مشترک مال میں جو تقسیم نہ ہوا ہو شفعہ کا فیصلہ فرمایا، زمین ہو یا باغ)۔

نیز یہ کہ جائیداد میں شفعہ اس لئے ثابت نہیں ہوتا کہ وہ رہائشی ہے، بلکہ آنے والے کی مستقل اذیت رسانی اور ضرر کے خوف کی وجہ سے شفعہ ثابت ہوتا ہے اور یہ صرف جائیداد میں ہوسکتا ہے[1]۔

شفعہ جائیداد میں اور اس کے ہم معنی مال یعنی "علو" (اوپری حصہ) میں ثابت ہوتا ہے، خواہ جائیداد قابل تقسیم ہو یا نہ ہو جیسے حمام، چکی، کنواں، نہر، چشمہ، چھوٹے گھر، اور جائیداد سے متعلق تمام چیزیں جو مذکورہ بالا شرائط کے ساتھ جائیداد کے ساتھ ثابت و متصل رہتی ہیں[2]۔

۲۵- اموال منقولہ میں شفعہ کے ثبوت میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

قول اول: اموال منقولہ میں شفعہ ثابت نہیں ہوگا، یہ حنفیہ وشافعیہ کا قول، اور مالکیہ وحنابلہ میں سے ہر ایک کے مذہب میں "صحیح" قول ہے[3]۔ ان کا استدلال حضرت جابرؓ کی حدیث سے ہے: **" أن النبي ﷺ قضى بالشفعة في كل ما لم يقسم، فإذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة"**[4] (رسول اللہ ﷺ نے ہر اس مال میں شفعہ کا حکم دیا جو تقسیم نہ ہوا ہو، اور جب حد بندی ہوجائے اور راستے الگ الگ ہوجائیں تو شفعہ نہیں ہوگا)۔

حدیث سے استدلال کا طریقہ: حد بندی ہونا اور راستے الگ

---

(۱) المبسوط ۱۴/ ۱۱۳- ۱۱۴، البدائع ۶/ ۲۷۰۲، ابن عابدین ۶/ ۲۳۳، طبع دوم، الخرشی ۶/ ۱۷۴، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۸۷، الفروع ۴/ ۵۵۰۔

(۲) البدائع ۶/ ۲۷۰۰ تبیین الحقائق ۵/ ۲۵۲، حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۲۳۶، المبسوط ۱۴/ ۹۸۔

(۳) حدیث: "قضی رسول اللہ ﷺ" کی تخریج فقرہ نمبر ۴ میں گذر چکی۔

(۱) شرح العنایہ علی الہدایہ ۹/ ۴۰۳، البدائع ۶/ ۲۷۰۰۔

(۲) البدائع ۶/ ۲۷۰۰، تبیین الحقائق ۵/ ۲۵۲، شرح العنایۃ علی الہدایہ مع فتح القدیر ۹/ ۴۰۳۔

(۳) المبسوط ۱۴/ ۹۵، البدائع ۶/ ۲۷۰۰، شرح الکنز ۵/ ۲۵۲، فتح العزیز ۱۱/ ۳۶۴، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۹۳، مغنی المحتاج ۲/ ۲۹۶، المغنی ۵/ ۲۶۳- ۲۶۵۔

(۴) حدیث: "قضی بالشفعة" کی تخریج فقرہ نمبر ۴ میں گذر چکی۔

الگ ہونا یہ صرف جائیداد میں ہوتا ہے، منقول میں نہیں۔

حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث میں فرمان نبوی ہے: "**لا شفعة إلا في دار أو عقار**" (۱) (شفعہ صرف گھر یا جائیداد میں ہے)، اس کا تقاضا ہے کہ گھر اور جائیداد کے علاوہ جو ان کے تابع نہیں ہوتے، ان سے شفعہ کی نفی ہو اور وہ اموال منقولہ ہیں، اور جو گھر اور جائیداد کے تابع ہوں تو وہ ان کے حکم میں داخل ہوں گے (۲)۔

انہوں نے کہا: نیز اس لئے کہ شفعہ محض ضرر کو دور کرنے کے لئے مشروع ہے، اور جائیداد میں ضرر کثرت سے ہوتا ہے، کیوں کہ اس میں شریک کو نئے "ضروریات" کے بنانے، تعمیرات میں تبدیلی کرنے، کشادہ کو تنگ کرنے اور آباد کو ویران کرنے کی ضرورت پڑتی ہے، اور خراب ہمسائیگی وغیرہ جائیداد کے ساتھ خاص ہے، اموال منقولہ اس کے برخلاف ہیں۔

نیز انہوں نے کہا: منقول وغیر منقول میں فرق یہ ہے کہ غیر منقول میں ضرر اس کے دائمی ہونے کے سبب دائمی رہتا ہے، جب کہ منقول میں دائمی نہیں ہوتا، بلکہ وہ عارضی ضرر ہے، یہ کیلی ووزنی چیز کی طرح ہے (۳)۔

۲۶ - قول دوم: اموال منقولہ میں شفعہ ثابت ہے، یہ امام مالک وامام احمد سے ایک روایت ہے (۴)۔

ان کا استدلال بخاری میں حضرت جابرؓ کی اس روایت سے ہے: "**أن النبي ﷺ قضى بالشفعة في كل مالم يقسم**" (۵) (رسول اللہ ﷺ نے ہر اس مال میں شفعہ کا حکم دیا جو تقسیم نہ کیا گیا ہو)۔

انہوں نے کہا: رسول اللہ ﷺ نے ہر غیر تقسیم شدہ چیز میں شفعہ ثابت کیا ہے، اور اس میں جائیداد اور اموال منقولہ دونوں داخل ہیں، اس لئے کہ حدیث میں لفظ "ما" عموم کا صیغہ ہے، لہذا منقول میں شفعہ ثابت ہوگا، جیسا کہ جائیداد میں ثابت ہے۔

انہوں نے کہا: نیز اس لئے کہ نا قابل تقسیم میں شرکت کے سبب ضرر قابل تقسیم جائیداد کے سبب آنے والے ضرر سے بھاری ہے، اور جب شریعت ادنی درجہ کے ضرر کو دور کرنے کی خواہاں ہے تو اعلی درجہ کے ضرر کو بدرجہ اولی دور کیا جائے گا (۱)۔

شفعہ کے ذریعہ لینے کے لئے طلب کے مراحل:

۲۷ - شفیع کو جیسے ہی بیع کا علم ہو اپنی خواہش کا اظہار کرنا ضروری ہے، جس کو فقہاء "طلب مواثبت" (جلدی طلب کرنا) کہتے ہیں، پھر اس خواہش کو مضبوط و پختہ کرے اور اس کا اعلان کرے تو اس کو "طلب تقریر واشہاد" (ثابت کرنے اور گواہ بنانے کی طلب) کہتے ہیں، اب اگر اس کو شفعہ نہ مل سکے تو عدالت میں جائے جس کو "طلب خصومت وتملک" (مقدمہ دائر کرنے اور اپنی ملکیت میں لینے کی طلب) کہتے ہیں (۲)۔

الف-طلب مواثبت:

۲۸ - اس طلب کا وقت وہ ہے جب شفیع کو بیع کا علم ہو، اور اس کو بیع کا علم کبھی بذات خود بیع کو سن کر ہوتا ہے اور کبھی کسی اور کے ذریعہ اس کو

---

(۱) حدیث: "لا شفعة إلا في دار أو عقار" کی روایت بیہقی (۱۰۹/۶ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، اور کہا ہے: اس کی اسناد ضعیف ہے۔

(۲) إعلام الموقعین ۲/ ۲۵۱۔

(۳) إعلام الموقعین ۲/ ۲۵۱۔

(۴) سابقہ مراجع۔

(۵) حدیث: "قضى بالشفعة" کی تخریج فقرہ نمبر ۴ میں گذر چکی۔

(۱) إعلام الموقعین ۲/ ۲۵۰۔

(۲) تبیین الحقائق ۵/ ۲۴۲، البدائع ۶/ ۱۰، ۲۷، الہدایہ مع فتح القدیر ۹/ ۳۸۲، المبسوط ۱۴/ ۹۲، ابن عابدین ۶/ ۲۲۴-۲۲۵، تکملۃ المجموع ۱۴/ ۱۴۴، المغنی ۵/ ۴۷۷، منتہی الارادات ۱/ ۵۲۸، المقنع ۲/ ۲۶۰۔

خبر ملنے سے ہوتا ہے۔

خبر دینے والے میں عدد اور عدالت کی شرط لگانے میں حنفیہ میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ نے کہا: دو میں سے ایک چیز شرط ہے، یا تو خبر دینے والے متعدد ہوں، دو مرد یا ایک مرد دو عورتیں، یا خبر دینے والا عادل ہو۔

امام ابو یوسف اور امام محمد نے کہا: اس میں تعداد اور عدالت کی شرط نہیں، لہذا اگر کوئی آدمی شفعہ کی خبر دے، خواہ وہ عادل ہو یا فاسق، اور شفیع خاموش رہے اور خبر ملتے ہی فوراً مطالبہ نہ کرے، یہ اصل کی روایت کے مطابق ہے، یا امام محمد کی روایت کے مطابق مجلس میں مطالبہ نہ کرے تو اگر معلوم ہو کہ خبر سچی تھی تو صاحبین کے نزدیک اس کا شفعہ باطل ہو جائے گا، اس کی وجہ یہ ہے کہ تعداد اور عدالت معاملات میں شرعاً معتبر نہیں، اور یہ معاملہ کے باب سے ہے، لہذا اس میں عدد یا عدالت کی شرط نہ ہوگی۔

امام ابوحنیفہ کے قول کی وجہ: یہ ایسی خبر دینا ہے جس میں ''الزام'' کا مفہوم ہے، کیا آپ نے غور نہیں کیا کہ شفیع اگر خبر ملنے کے بعد شفعہ کا مطالبہ نہ کرے تو اس کا حق باطل ہو جاتا ہے، لہذا یہ گواہی کے مشابہ ہو گیا، اس لئے اس میں گواہی کی دو میں سے ایک شرط عدد یا عدالت کا اعتبار ہوگا[1]۔

۲۹ - طلب مواثبت کے لئے شرط ہے کہ وہ بیع کا علم ہونے کے فوراً بعد ہو[2] بشرطیکہ وہ اس پر قادر ہو، حتی کہ اگر اس کو بیع کا علم ہو پھر بھی وہ طلب کرنے سے خاموش رہ جائے، حالانکہ وہ اس پر قادر ہو تو اصل کی روایت کے مطابق شفعہ کا حق باطل ہو جائے گا، امام محمد سے مروی ہے کہ یہ سلسلہ مجلس تک رہے گا، جیسے ''مخیّرہ'' (وہ عورت جس کو اپنے

(۱) البدائع ۶/ ۲۷۱۰، الہدایہ مع فتح القدیر ۹/ ۳۸۴۔

(۲) تبیین الحقائق ۵/ ۲۴۳، ابن عابدین ۶/ ۲۲۴-۲۲۵، منتہی الارادات ۱/ ۵۲۸، المقنع ۲/ ۲۶۰۔

بارے میں اختیار دیا گیا ہے) کا خیار اور خیار قبول، جب تک وہ مجلس سے اٹھ نہ جائے یا مطالبہ چھوڑ کر کسی اور کام میں لگ نہ جائے اس کا شفعہ باطل نہ ہوگا، وہ مطالبہ کر سکتا ہے، کرخی نے لکھا ہے کہ یہ دو روایتوں میں سے اصح روایت ہے، اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ شفعہ کا ثبوت شفیع کو مدنظر رکھتے ہوئے اس سے ضرر کو دور کرنے کے لئے ہے، لہذا ضرورت ہے کہ وہ غور کرے کہ یہ گھر اس ثمن کے مثل میں مناسب ہے؟ اور کیا اس خریدار کے پڑوسی ہو جانے سے اس کو ضرر لاحق ہوگا کہ وہ شفعہ کے ذریعہ لے لے یا اس سے اس کو ضرر نہیں ہوگا، اس لئے شفعہ نہ لے؟ اور یہ بیع کے علم کے بغیر نہیں ہو سکتا، اور غور و فکر کرنے کی ضرورت کی وجہ سے ''مخیّرہ'' اور (خیار) قبول کے سلسلہ میں مجلس کی شرط ہے، لہذا اس میں بھی یہی ہوگا، اور اصل کی روایت کی وجہ یہ حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**الشفعة كحل العقال**"[1] (شفعہ رسی کھولنے کی طرح ہے)۔ نیز اس لئے کہ یہ خلاف قیاس ثابت ہونے والا حق ہے، کیوں کہ شفعہ کے ذریعہ لینا ایک ایسے ضرر کے اندیشہ سے جس کے ہونے نہ ہونے دونوں کا احتمال ہے، معصوم مال کو مالک کی اجازت کے بغیر اپنی ملکیت میں لینا ہے، لہذا یہ طلب مواثبت کے بغیر ثابت نہ ہوگا[2]۔

حنفیہ جو ''مواثبت'' کے وجوب کے قائل ہیں انہوں نے بعض حالات کو مستثنی کیا ہے، جن میں تاخیر کی وجہ سے اس کو معذور سمجھا جائے گا جیسے جمعہ کا خطبہ سننے کی حالت میں اس کو بیع کا علم ہو، یا وہ شفعہ طلب کرنے سے قبل خریدار کو سلام کرے وغیرہ[3]۔

(۱) حدیث: "الشفعة كحل العقال" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۸۳۵ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عمر سے کی ہے اور بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۲/ ۶۲ طبع دار الجنان) میں اس کی اسناد کو ضعیف قرار دیا ہے اور دیکھئے: سبل السلام ۳/ ۷۶۔

(۲) البدائع ۶/ ۲۷۱۱، الہدایہ مع فتح القدیر ۹/ ۳۸۲۔

(۳) ابن عابدین ۶/ ۲۲۴-۲۲۵۔

اسی طرح اگر کوئی حائل و آڑ ہو، مثلاً: دونوں کے درمیان خوفناک دریا ہو یا درندوں والی زمین یا کوئی اور مانع ہو، جب تک یہ مانع زائل نہ ہوجائے اس وقت تک مواثبت ترک کرنے سے اس کا شفعہ باطل نہ ہوگا[۱]۔

۳۰- مالکیہ کی رائے ہے کہ شفعہ فی الفور نہیں، بلکہ اس کے وجوب کے وقت میں گنجائش ہے، پھر یہ وقت محدود ہے یا نہیں، اس کے بارے میں امام مالک کے اقوال مختلف ہیں، ایک بار انہوں نے کہا: محدود نہیں، اور وہ کبھی ختم نہ ہوگا، الا یہ کہ خریدار اس میں کوئی نئی تعمیر یا بہت زیادہ تبدیلی شفیع کے جانتے ہوئے کردے، اور وہ موجود ہو، اس کو معلوم ہو پھر بھی خاموش رہے ایک مرتبہ امام مالک نے کہا: اس کا پورا وقت ایک سال ہے، اور یہی زیادہ مشہور قول ہے، جیسا کہ ابن رشد کہتے ہیں، ایک قول ہے: ایک سال سے زیادہ ہے، ایک قول ہے: پانچ سالوں تک شفعہ ختم نہ ہوگا[۲]۔

۳۱- شافعیہ کے یہاں اظہر قول یہ ہے کہ فوری طور پر شفعہ کا مطالبہ ضروری ہے، اس لئے کہ یہ ایسا حق ہے جو ضرر کو دور کرنے کے لئے ثابت ہوا ہے، لہذا فی الفور ہوگا، جیسے عیب کے سبب مال کو لوٹانا، یہ اصل کی روایت اور حنابلہ کے مذہب میں ''صحیح'' کے موافق ہے، شافعیہ کے یہاں اظہر کے بالمقابل تین اقوال ہیں:

اول: حق شفعہ قادر ہونے کے بعد تین دن تک رہتا ہے، اب اگر تین دن کے اندر اس کا مطالبہ کرے تو وہ اپنے حق پر رہے گا، اور اس کے مطالبہ کرنے سے قبل تین دن گذر جائیں تو اس کا شفعہ باطل ہوجائے گا۔

(۱) البدائع ۶/ ۱۳/ ۲۷، الہدایہ مع الفتح ۹/ ۳۸۴، الزیلعی ۵/ ۲۴۲۔
(۲) بدایۃ المجتہد لابن رشد ۲/ ۲۶۳ اور اس کے بعد کے صفحات، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۴۸۴۔

دوسرا قول: اتنی مدت تک رہے گا جتنی مدت اس طرح کے قطعہ اراضی کے بارے میں غور وفکر کرنے کے لئے چاہئے۔

تیسرا قول: حق شفعہ ہمیشہ رہے گا، یہاں تک کہ اس کو صراحتاً یا کنایتاً ساقط کردے[۱]۔

بعض شافعیہ نے دس صورتوں کو مستثنی کیا ہے جن میں فی الفور ہونے کی شرط نہیں، وہ یہ ہیں:

(۱) اگر فروخت کرنے والے یا دونوں کے لئے خیار کی شرط ہو تو جب تک خیار باقی ہے شفعہ کے ذریعہ نہیں لیا جائے گا۔

(۲) اصح قول کے مطابق کھیتی کے پکنے اور اس کی کٹائی کا انتظار کرنے کے لئے شفعہ کے مطالبہ میں تاخیر کرنے کا حق ہے۔

(۳) اگر اس کو خلاف واقعہ ثمن کو بڑھا کر بیع کی اطلاع دی جائے اور وہ شفعہ چھوڑ دے، پھر حقیقت معلوم ہو تو اس کا حق باقی رہے گا۔

(۴) اگر دو شفیع میں سے ایک غیر حاضر ہو تو موجودہ شفیع کو حق ہے کہ اس کا انتظار کرے اور اس کے آنے تک شفعہ لینے میں تاخیر کرے۔

(۵) اگر اس کو ادھار خریدے۔

(۶) اگر کہے: مجھے معلوم نہ تھا کہ مجھے شفعہ کا حق ہے، اور وہ ایسا ہو جس کے لئے یہ حکم مخفی رہ سکتا ہو۔

(۷) اگر عامی آدمی کہے اس کا مجھے علم نہیں تھا کہ شفعہ فی الفور ہوتا ہے، تو یہاں اور عیب کے سبب رد کرنے کے مسئلہ میں مذہب یہی ہے کہ اس کی بات قبول کی جائے گی۔

(۸) اگر وہ قطعہ زمین جس کے سبب سے وہ شفعہ لے سکتا ہو، غصب کردہ ہو، جیسا کہ بویطی نے اس کی صراحت کی ہے اور کہا: اگر

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۳۰۷، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۱۳۔

کسی آدمی کے قبضہ میں کسی گھر کا ایک حصہ ہو، اور وہ اس سے غصب کرلیا جائے، پھر دوسرا شریک اپنا حصہ فروخت کردے، پھر پہلے آدمی کے پاس اس کا غصب شدہ قطعہ واپس آجائے تو جس وقت اس کے پاس واپس آئے اس وقت اسے شفعہ کا حق ہوگا، اس کو بلقینی نے نقل کیا ہے۔

(۹) یتیم کا ولی جو شفعہ یتیم کے لئے لیتا ہے وہ فی الفور نہیں، بلکہ ولی کا حق قطعی طور پر قابل تاخیر ہے، حتی کہ اگر وہ اس کو مؤخر کردے یا اس کو معاف کردے تو یتیم کی وجہ سے وہ ساقط نہ ہوگا۔

(۱۰) اگر اس کو مجہول ثمن میں خریداری کی خبر ملے اور اس کی معلومات حاصل کرنے کے لئے مؤخر کردے تو باطل نہ ہوگا، یہ قاضی حسین نے کہا ہے[1]۔

۳۲-(حنابلہ کے مذہب میں صحیح قول یہ ہے کہ) یہ حق شفعہ فی الفور ہے، اگر وہ اس کا مطالبہ بیع کا علم ہونے کے ساتھ ہی کرے تو ٹھیک ہے ورنہ باطل ہوجائے گا، اس کی صراحت امام احمد نے ابوطالب کی روایت میں کی ہے۔ امام احمد سے دوسری روایت ہے: شفعہ تاخیر کے ساتھ ہے، لہذا جب تک اس کی طرف سے رضامندی کی دلیل یعنی معاف کرنا، یا تقسیم کا مطالبہ کرنا وغیرہ نہ پایا جائے شفعہ ساقط نہ ہوگا[2]۔

اگر شفیع کو کوئی عذر ہو جو طلب کرنے سے مانع ہو، مثلاً: اس کو بیع کا علم نہ ہو اور علم ہونے تک وہ تاخیر کردے، اور جس وقت اس کو علم ہو شفعہ کا مطالبہ کرے، یا شفیع کو رات میں بیع کا علم ہو اور وہ مطالبہ کرنے میں صبح تک تاخیر کردے، یا وہ سخت بھوک یا پیاس کے سبب کھانے پینے تک مطالبہ میں تاخیر کرے یا بے وضو ہو وضو کرنے کے لئے مطالبہ میں تاخیر کرے، یا دروازہ بند کرنے کے لئے یا حمام سے نکلنے کے لئے یا قضاء حاجت کے لئے، یا اذان واقامت کرنے اور سنن کے ساتھ نماز کی ادائیگی کے لئے یا نماز باجماعت پڑھنے کے لئے جس کے چھوٹنے کا اندیشہ ہو وغیرہ جیسے کسی کو (بیع کا) علم اس وقت ہو جب کہ اس کا مال ضائع ہوگیا ہو اور گرے ہوئے مال کی تلاش کرنے میں وہ مطالبہ میں تاخیر کردے تو اس کا شفعہ ساقط نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس طرح کی ضروریات کو دوسری چیزوں پر مقدم کرنے کا عرف وعادت ہے، لہذا ان میں مشغولیت شفعہ ترک کرنے کی رضامندی نہیں ہوگی، جیسے کہ اگر اس کے لئے تیز چلنا یا جانور کو ہانکنا ممکن ہو پھر بھی وہ ایسا نہ کرے، اور معمول کے مطابق چلتا رہے، یہ اس صورت میں ہے جب کہ ان حالات میں خریدار، شفیع کے پاس موجود نہ ہو ورنہ تاخیر کرنے سے شفعہ ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ اس کی موجودگی میں اپنی مصروفیات سے ہٹے بغیر شفعہ کا مطالبہ کرنا ممکن ہے، البتہ نماز کا حکم اس سے الگ ہے کہ نماز اور اس کی سنتوں کی وجہ سے مطالبہ میں تاخیر سے شفعہ ساقط نہیں ہوتا، اگرچہ خریدار شفیع کے پاس موجود ہو، اس لئے کہ گفتگو کو نماز سے مؤخر کرنے کی عادت ہے، شفیع پر واجب نہیں کہ اس کے لئے نماز میں تخفیف کرے یا ادنی درجہ کفایت پر اقتصار کرے[1]۔

طلب مواثبت پر گواہ بنانا:

۳۳-گواہ بنانا طلب مواثبت کے صحیح ہونے کے لئے شرط نہیں، لہذا اگر گواہ نہ بنائے تو فیما بینہ وبین اللہ اس کا مطالبہ کرنا درست ہوگا، گواہ بنانا محض اس لئے ہوتا ہے کہ مقدمہ کے وقت بالفرض خریدار اس کا انکار کردے تو اس کو ثابت کیا جاسکے، کیونکہ یہ ممکن ہے کہ خریدار شفیع کو

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۳۰۷۔
(۲) المغنی ۵/ ۴۷۷ اور اس کے بعد کے صفحات، منتہی الارادات ۱/ ۵۲۸، المقنع ۲/ ۲۶۰۔

(۱) کشاف القناع ۴/ ۱۴۱-۱۴۲۔

مطالبہ کرنے میں سچا نہ ماننے یا فی الفور مطالبہ کرنے میں اس کو سچا نہ ماننے، اور بات خریدار کی مانی جاتی ہے، لہذا تصدیق نہ کرنے کی صورت میں گواہ کے ذریعہ قاضی کے پاس ثابت کرنے کی ضرورت ہوگی، اس لئے نہیں کہ یہ مطالبہ کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے، یہ حنفیہ وشافعیہ کے نزدیک ہے، شافعیہ نے کہا: اگر شفیع کو مطالبہ سے مانع کوئی عذر ہوتو مطالبہ کیلئے کسی کو وکیل بنادے یا طلب شفعہ پر گواہ بنالے، اگر وہ ان میں سے کسی کو اس پر قدرت کے باوجود ترک کردے تو ''اظہر قول'' کے مطابق اس کا حق باطل ہوجائے گا[۱]۔

حنابلہ کے نزدیک بلا گواہ بنائے شفعہ کی طلب کے لئے خریدار کے پاس شفیع کے جانے سے شفعہ ساقط ہوجائے گا، اور اگر گواہ بنانے کے بعد وہ مطالبہ میں تاخیر کردے تو شفعہ ساقط نہ ہوگا۔ یعنی حنابلہ مطالبہ کے صحیح ہونے کے لئے گواہ بنانے کی شرط لگاتے ہیں[۲]۔ طلب ہر ایسے لفظ سے درست ہے جس سے شفعہ کا طلب کرنا معلوم ہو، مثلاً کہے: میں نے شفعہ طلب کیا، یا طلب کررہا ہوں یا میں اس کا طالب ہوں، اس لئے کہ اعتبار مفہوم کا ہے[۳]۔

ب-طلب تقریر واشہاد:

۳۴- مطالبہ کے اس مرحلہ کو خاص طور پر حنفیہ نے لکھا ہے، چنانچہ انہوں نے کہا: شفیع پر واجب ہے کہ طلب مواثبت کے بعد گواہ بنائے اور تقریر وتوثیق کا مطالبہ کرے[۴]۔ طلب تقریر یہ ہے کہ اگر فروخت شدہ جائیداد فروخت کنندہ کے قبضہ میں ہوتو اس کے پاس یا

(۱) البدائع ۶/۲۷۱۱، الہدایہ مع فتح القدیر ۹/۳۸۳، مغنی المحتاج ۲/۳۰۷۔

(۲) منتہی الإرادات ۱/۵۲۸، المقنع ۲/۲۶۰-۲۶۱۔

(۳) الہدایہ مع فتح القدیر ۹/۳۸۳، تبیین الحقائق ۵/۲۴۳، ابن عابدین ۶/۲۲۵، منتہی الارادات ۱/۵۲۸۔

(۴) تبیین الحقائق ۵/۲۴۴، حاشیہ ابن عابدین ۶/۲۲۵۔

خریدار کے پاس اگرچہ جائیداد اس کے قبضہ میں نہ ہو یا جائیداد کے پاس شفیع گواہ بنائے کہ اس نے اس میں شفعہ کا مطالبہ کیا ہے اور اس وقت مطالبہ کررہا ہے۔

شفیع کے لئے گواہ بنانے کی ضرورت اس لئے ہے تا کہ اس کو قاضی کے پاس ثابت کرے، اور بظاہر طلب مواثبت پر گواہ بنانا ممکن نہیں ہوتا، کیوں کہ طلب مواثبت (بعض حضرات کے نزدیک) خریداری کے علم کے فوراً بعد ہوتی ہے، لہذا اس کے بعد ''طلب اشہاد وتقریر'' کی ضرورت ہوگی[۱]۔

۳۵- اس کے طریقہ کی وضاحت کے لئے ہم کہتے ہیں کہ مبیع یا تو فروخت کرنے والے کے قبضہ میں ہوگی یا خریدار کے قبضہ میں، اب اگر فروخت کرنے والے کے قبضہ میں ہوتو شفیع کو اختیار ہے، چاہے فروخت کرنے والے سے مطالبہ کرے یا خریدار سے مطالبہ کرے یا مبیع کے پاس مطالبہ کرے۔

فروخت کرنے والے اور خریدار سے طلب کرنا اس لئے ہے کہ ان میں سے ہر ایک مقدمہ میں فریق ہے، فروخت کرنے والا قبضہ کی وجہ سے، اور خریدار ملکیت کی وجہ سے، لہذا دونوں میں سے ہر ایک سے طلب کرنا درست ہے۔

مبیع کے پاس مطالبہ کرنا اس لئے ہے کہ حق اسی سے متعلق ہے، لہذا اگر وہ خرید وفروخت کرنے والوں میں کسی سے اور مبیع کے پاس طلب کرنے سے خاموش رہے، حالانکہ اس کو اس کی قدرت ہوتو اس کا شفعہ باطل ہوگا، اس لئے کہ اس نے طلب کرنے میں کوتاہی کی۔

اگر مبیع خریدار کے قبضہ میں ہوتو چاہے خریدار سے طلب کرے یا مبیع کے پاس طلب کرے، فروخت کرنے والے سے طلب نہیں کرے گا، کیوں کہ وہ اپنا قبضہ ختم ہونے کی وجہ سے فریق ہونے سے

(۱) الہدایہ مع فتح القدیر ۹/۳۸۳۔

نکل گیا، اور اس کی ملکیت بھی نہیں رہی، لہذا وہ اجنبی کے درجہ میں ہوگا۔

یہ اس صورت میں ہے کہ شفیع خریدار یا فروخت کرنے والے سے یا مبیع کے پاس طلب کرنے پر قادر ہو(۱)۔

''طلب تقریر'' پر گواہ بنانا اس کے صحیح ہونے کے لئے شرط نہیں ہے، بلکہ انکار کی صورت میں اس کے ثابت کرنے کے لئے ہے، جیسا کہ طلب مواثبت میں ہوتا ہے، مبیع کا نام لینا اور اس کی تحدید کرنا ظاہر روایت میں طلب اور اشہاد کے صحیح ہونے کے لئے شرط نہیں، امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ یہ شرط ہے، اس لئے کہ طلب کرنا علم کے بعد ہی ہوگا، اور جائیداد تحدید کے بغیر معلوم و معین نہ ہوگی، لہذا اس کے بغیر طلب کرنا اور گواہ بنانا درست نہیں (۲)۔

۳۶- طلب کے الفاظ میں مشائخ حنفیہ کی عبارتیں الگ الگ ہیں، کاسانی نے اس کو صحیح قرار دیا ہے کہ اگر ایسا لفظ ذکر کرے جس سے طلب معلوم ہو خواہ کوئی بھی لفظ ہو تو کافی ہوگا، مثلاً کہے: میں نے شفعہ کا دعوی کیا یا میں نے شفعہ کا مطالبہ کیا وغیرہ الفاظ جن سے طلب کا پتہ چلتا ہے، کاسانی نے کہا: اس لئے کہ طلب کی ضرورت ہے، اور طلب کا معنی ہر ایسے لفظ سے ادا ہو جاتا ہے جس سے طلب معلوم ہو، خواہ طلب کے لفظ سے ہو یا اس کے علاوہ الفاظ سے، اس طلب کی ایک صورت جس کو ''الہدایہ'' اور ''الکنز'' میں ذکر کیا گیا ہے یہ ہے کہ شفیع کہے: فلاں نے یہ گھر خریدا ہے، میں اس کا شفیع ہوں، میں نے شفعہ طلب کیا تھا، اور اس وقت بھی اس کو طلب کر رہا ہوں، لہذا تم اس پر گواہ رہو (۳)۔

۳۷- طلب کا حکم حنفیہ کے نزدیک حق کا پختہ ہونا ہے، اگر شفیع دو صحیح طلب (طلب مواثبت، اور طلب تقریر) کر لے تو اس کا حق اس طرح ثابت ہو جاتا ہے کہ قاضی کے سامنے شفعہ کے ذریعہ لینے کا مطالبہ کرنے میں تاخیر کرنے سے کبھی بھی باطل نہ ہوگا یہاں تک کہ وہ اس کو زبان سے کہہ کر ساقط کر دے، یہ امام ابوحنیفہ کا قول، اور امام ابو یوسف سے ایک روایت ہے، اور دوسری روایت میں وہ فرماتے ہیں کہ اگر قاضی کے پاس اتنے زمانہ تک مقدمہ نہ لے جائے جس میں وہ مقدمہ لے جا سکتا تھا تو اس کا شفعہ باطل ہو جائے گا، اور انہوں نے اس کا کوئی وقت معین نہیں کیا، اور ایک قول میں انہوں نے اس کی مقدار قاضی کی صواب دید کے مطابق بتایا، امام محمد و امام زفر نے کہا: اگر طلب (مواثبت اور تقریر) کے بعد ایک ماہ گذر جائے اور بلا عذر وہ مطالبہ نہ کرے تو اس کا شفعہ باطل ہو جائے گا، یہی امام ابو یوسف سے بھی ایک روایت ہے جس کو ''مجلۃ الأحکام'' میں اختیار کیا گیا ہے (۱)۔ امام محمد و امام زفر کے قول کی دلیل یہ ہے کہ حق شفعہ شفیع سے ضرر کو دور کرنے کے لئے ثابت ہے، اور کسی انسان سے ضرر اس طور پر دور کرنا جائز نہیں کہ اس میں دوسرے کو ضرر پہنچانا ہو، اور ہمیشہ کے لئے مقدمہ میں تاخیر کے بعد اس حق کو باقی رکھنے میں خریدار کو ضرر پہنچانا ہے، اس لئے کہ وہ توڑنے اور اکھاڑنے کے اندیشہ سے اس میں نہ کوئی تعمیر کرے گا، نہ درخت لگائے گا جس میں اس کو ضرر ہوگا، لہذا اس کا کوئی وقت مقرر کرنا ضروری ہے، اور اس کی مقدار ایک ماہ مقرر کی گئی اس لئے کہ یہ کم سے کم مدت ہے، لہذا اگر ایک ماہ گذر جائے اور وہ بلا عذر مطالبہ نہ کرے تو اس نے طلب کرنے میں کوتاہی کی ہے، اس لئے اس کا شفعہ باطل ہو جائے گا۔

امام ابوحنیفہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ شفیع کے لئے حق دو طلب

---

(۱) البدائع ۶/ ۱۳-۲۷، الہدایہ مع فتح القدیر ۹/ ۳۸۴، الزیلعی شرح الکنز ۵/ ۲۴۲۔

(۲) البدائع ۶/ ۱۴-۲۷، الہدایہ مع فتح القدیر ۹/ ۳۸۵۔

(۳) البدائع ۶/ ۱۴-۲۷، الہدایہ مع فتح القدیر ۹/ ۳۸۵، الزیلعی ۵/ ۲۴۴۔

(۱) مجلۃ الاحکام العدلیہ: دفعہ (۱۰۳۴)۔

کے ذریعہ ثابت ہوچکا ہے اور اصل یہ ہے کہ جب کسی انسان کے لئے کوئی حق ثابت ہوجائے تو اس کے باطل کئے بغیر باطل نہیں ہوتا اور یہ پایا نہیں گیا، اس لئے کہ اس کی طرف سے مطالبہ میں تاخیر باطل کرنا نہیں، جیسے قصاص اور دوسرے دین کی وصولی میں تاخیر کرنا حق کو باطل نہیں کرتا(۱)۔

ج-طلب خصومت وتملک:

۳۸-طلب خصومت وتملک یہ قاضی کے پاس مقدمہ دائر کرنا ہے، لہذا لازم ہے کہ شفیع طلب تقریر واشہاد کے بعد قاضی کے پاس دعوی اور مطالبہ کرے۔

امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس مقدمہ کی تاخیر سے شفعہ ساقط نہیں ہوگا، اور یہی امام ابویوسف سے ایک روایت ہے، امام محمد وامام زفر نے کہا: اگر گواہ بنانے کے بعد ایک ماہ تک شفعہ کا دعوی دائر نہ کرے تو شفعہ باطل ہوجائے گا۔

خریدار کے حق میں حضر وسفر کے درمیان کوئی فرق نہیں، اور اگر معلوم ہو کہ شہر میں کوئی قاضی نہیں تھا تو بالاتفاق تاخیر سے اس کا شفعہ باطل نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ مقدمہ قاضی کے پاس ہی دائر کرسکتا ہے، لہذا یہ عذر ہوگا۔

جب شفیع، قاضی کے پاس آئے اور خریداری اور طلب شفعہ کا دعوی کرے تو قاضی دوسرے فریق سے پوچھے گا، اب اگر وہ اس جائیداد کی ملکیت کا اعتراف کرلے جس کے سبب شفعہ لے رہا ہے تو ٹھیک ہے ورنہ قاضی اس کو گواہ پیش کرنے کا مکلّف بنائے گا، اس لئے کہ قبضہ ایک ظاہری واحتمالی چیز ہے، جو استحقاق کو ثابت کرنے کے لئے ناکافی ہے(۲)۔

(۱) البدائع ۶/ ۱۴/ ۱۷ اور اس کے بعد کے صفحات، تبیین الحقائق ۵/ ۲۴۴۔

(۲) الہدایہ مع فتح القدیر ۹/ ۳۸۵، نیز دیکھئے: شرح الکنز ۵/ ۲۴۵، ابن عابدین ۶/ ۲۲۶۔

اگر وہ گواہ نہ پیش کرسکے تو خریدار سے حلف لے گا کہ اس کو علم نہیں کہ دعوے دار جس جائیداد کے سبب وہ شفعہ کا دعوی کررہا ہے وہ اس کا مالک ہے، اگر وہ قسم کھانے سے گریز کرے یا شفیع کے حق میں گواہ پیش ہوجائیں تو اس کا مطالبہ کرنے کا حق ثابت ہوجائے گا، اس کے بعد قاضی مدعا علیہ سے پوچھے گا کہ اس نے خریدا ہے یا نہیں؟ اگر وہ خریداری کا انکار کردے تو شفیع سے کہا جائیگا: گواہ پیش کرو، اس لئے کہ شفعہ بیع کے ثبوت کے بعد ہی ثابت ہوگا اور بیع کا ثبوت حجت ودلیل کی بنا پر ہوگا، اگر وہ گواہ نہ پیش کرسکے تو خریدار سے حلف لے گا کہ اس نے نہیں خریدا ہے، یا بخدا، اس گھر میں اس کے ذکر کردہ طریقہ سے اس کے خلاف شفعہ کا استحقاق نہیں۔

شفیع پر لازم نہیں کہ دعوے کے وقت ثمن حاضر کرے، بلکہ فیصلہ کے بعد لائے گا، لہذا اس کے لئے مقدمہ کرنا جائز ہے اگرچہ ثمن، مجلس قضاء میں موجود نہ ہو(۱)۔

مسلمان کے خلاف ذمی کے لئے شفعہ:

۳۹- ذمی پر مسلمان کے لئے، اور ذمی پر ذمی کے لئے شفعہ کے ثبوت پر فقہاء کا اجماع ہے، البتہ مسلمان پر ذمی کے لئے شفعہ کے ثبوت میں اختلاف ہے، اس مسئلہ میں ان کے دو اقوال ہیں:

قول اول: حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کی رائے ہے: مسلمان پر بھی ذمی کے لئے شفعہ ثابت ہے(۲)۔

ان حضرات کا استدلال شفعہ کے بارے میں وارد سابقہ احادیث

(۱) الہدایہ ۹/ ۳۸۶، تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق ۵/ ۲۴۵۔

(۲) المبسوط ۱۴/ ۹۳، تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق ۵/ ۲۴۹-۲۵۰، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۷۳، الخرشی ۶/ ۱۶۲، الشرح الصغیر للدردیر ۲/ ۲۲۷، مواہب الجلیل ۵/ ۳۱۰، منح الجلیل علی مختصر خلیل ۳/ ۵۸۳، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۹۶، مغنی المحتاج ۲/ ۲۹۸، فتح العزیز ۱۱/ ۳۹۲۔

کے عموم سے ہے، مثلاً: حضرت جابرؓ کی حدیث ہے: "**قضى بالشفعة في كل شركة لم تقسم، ربعة أو حائط لا يحل له أن يبيع حتى يؤذن شريكه، فإن شاء أخذ و إن شاء ترک فإذا باع و لم يؤذنه فهو أحق به**"[1] (حضور ﷺ نے ہر مشترک چیز میں جو تقسیم نہ ہوئی ہو شفعہ کا حکم فرمایا، زمین ہو یا باغ، کسی ایک شریک کے لئے جائز نہیں کہ اپنا حصہ بیچ ڈالے، یہاں تک کہ دوسرے شریک کو خبر کردے تاکہ وہ چاہے لے چاہے نہ لے، اب اگر بغیر اطلاع کے بیچ ڈالے گا تو وہ شریک اس کا زیادہ حق دار ہوگا)۔

انہوں نے اجماع سے بھی استدلال کیا ہے، حضرت شریح کے بارے میں مروی ہے کہ انہوں نے مسلمان پر ذمی کے لئے شفعہ کا فیصلہ کیا، اور اس کو حضرت عمر بن خطابؓ کے پاس لکھ کر بھیجا تو انہوں نے اس کو جائز قرار دیا اور برقرار رکھا، یہ صحابہ کی موجودگی میں ہوا اور کسی نے ان پر نکیر نہیں کی، لہذا یہ اجماع ہوگیا[2]۔

نیز اس لئے کہ سبب اور حکمت میں ذمی مسلمان کی طرح ہے، سبب شرکت یا ہمسائیگی کی وجہ سے ملکیت کا متصل ہونا ہے، اور حکمت شریک یا ہمسایہ سے ضرر کو دور کرنا ہے، لہذا جس طرح مسلمان کے لئے مسلمان پر شفعہ جائز ہے، اسی طرح مسلمان پر ذمی کے لئے جائز ہوگا[3]۔

قول دوم: حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ مسلمان پر ذمی کے لئے شفعہ ثابت نہیں[4]۔ حنابلہ کا استدلال اس حدیث سے ہے جس کی روایت دارقطنی نے "کتاب العلل" میں حضرت انسؓ سے کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**لا شفعة لنصراني**"[1] (نصرانی کے لئے شفعہ نہیں)۔

نیز اس لئے کہ شفعہ کی مشروعیت کے پیچھے شریعت کا مقصد شفیع کے ساتھ مہربانی کرنا ہے، اور مہربانی کا مستحق وہی ہوتا ہے جو شریعت کا اقرار کرے، اور اس کے تقاضے پر عمل پیرا ہو، ذمی شریعت کا اقرار نہیں کرتا نہ اس کے تقاضے پر عمل پیرا ہے، لہذا وہ اس مہربانی کا مستحق نہ ہوگا جو شفعہ کی مشروعیت سے مقصود ہے، اس لئے اس کے واسطے مسلمان پر شفعہ ثابت نہ ہوگا۔

نیز اس لئے کہ ذمی کے لئے مسلمان پر شفعہ ثابت کرنے میں ذمی کو مسلمان پر قہر وغلبہ کے ساتھ مسلط کرنا ہے، اور یہ بالاتفاق ممنوع ہے[2]۔

متعدد شفعاء کا ہونا اور ان کا باہم مزاحم ہونا:

اول: جس وقت شفعہ کا سبب ایک ہو:

۴۰ - ہر شفیع کے لئے شفعہ کا سبب ایک ہونے کے وقت یعنی سب ایک درجہ کے ہوں (مثلاً سب شریک ہوں) تو ان کے مابین مشفوع فیہ کی تقسیم کے طریقے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

مالکیہ کی رائے اظہر قول میں شافعیہ اور صحیح مذہب میں حنابلہ کی رائے ہے کہ اگر شفیع متعدد ہوں تو ملکیت میں ان کے حصوں کے لحاظ سے نہ کہ ان کے سروں کی تعداد کے لحاظ سے شفعہ کو ان پر تقسیم کیا جائے گا، ان کے نزدیک اس کی وجہ یہ ہے کہ شفعہ کا استحقاق ملکیت کی وجہ سے ہے، لہذا اس کی مقدار کے مطابق تقسیم کیا جائے گا جیسے

---

(۱) حدیث جابر: "قضى بالشفعة" کی تخریج فقرہ نمبر ۴ میں گذر چکی۔
(۲) شرح الہدایہ ۷/ ۴۳۶، المبسوط ۱۴/ ۹۳۔
(۳) العنایہ ۵/ ۴۳۶، منح الجلیل ۳/ ۵۸۳۔
(۴) المغنی ۵/ ۵۵۱، منتہی الارادات ۱/ ۵۳۵، المقنع ۲/ ۲۷۵۔

(۱) حدیث: " لا شفعة لنصراني......" کی روایت بیہقی (۶/ ۱۰۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، بیہقی نے اس کو منکر کہا ہے، اور ابن عدی کے حوالہ سے اس کے معلول ہونے کو نقل کیا ہے۔
(۲) المغنی ۵/ ۵۵۱۔

اجرت اور ثمن کا حکم ہے[۱]۔

حنفیہ، ایک قول میں شافعیہ اور ایک قول میں حنابلہ کی رائے ہے کہ شفعہ کو ملکیت کی مقدار کے لحاظ سے نہیں بلکہ سروں کی تعداد کے لحاظ سے تقسیم کیا جائے گا۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ شرکت کے موضوع میں سبب، اصل شرکت ہے اور اس میں دونوں برابر ہیں، لہذا استحقاق میں بھی برابر ہوں گے[۲]۔

۴۱- حنفیہ کے نزدیک جس طرح شرکاء کے درمیان مشفوع فیہ کو برابر برابر تقسیم کیا جاتا ہے اسی طرح ہمسایوں کے درمیان بھی ہمسائیگی کی مقدار کو مدنظر رکھے بغیر برابر برابر تقسیم کیا جائے گا، لہذا اگر ایک ہی گھر کے دو ہمسایہ شفیع ہوں، دونوں کی ہمسائیگی میں فرق ہو، مثلاً ایک کی ہمسائیگی چھ میں پانچ حصوں کے بقدر ہو، اور دوسرے کی ہمسائیگی چھ میں ایک حصہ کے بقدر ہو تو چونکہ وہ دونوں سبب استحقاق یعنی اصل ہمسائیگی میں برابر ہیں، اس لئے شفعہ دونوں میں آدھا آدھا تقسیم کیا جائے گا۔

حنفیہ کے نزدیک قاعدہ یہ ہے کہ سبب میں اعتبار، اصل شرکت کا ہے، شرکت کی مقدار کا نہیں، اور اصل ہمسائیگی کا ہے اس کی مقدار کا نہیں، اور یہ اسباب کے ایک ہونے اور کئی اسباب ہونے دونوں حالتوں کو عام ہے[۳]۔

دوم: جس وقت سبب شفعہ الگ الگ ہو:

۴۲- حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر شفعہ کے کئی اسباب اکٹھے ہو جائیں تو تمام شفعاء کے مابین ترتیب کی رعایت کرتے ہوئے اقوی فالاقوی کو مقدم کیا جائے گا، لہذا ذات مبیع میں شریک کو حق مبیع میں شریک پر، اور حق مبیع میں شریک کو متصل ہمسایہ پر مقدم کیا جائے گا اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**الشریک أحق من الخلیط والخلیط أحق من غیرہ**"[۱] (شریک، خلیط (حق مبیع میں شریک) سے زیادہ حق دار ہے اور خلیط دوسرے سے زیادہ حقدار ہے)، نیز اس لئے کہ حق شفعہ کے ثبوت میں مؤثر نئے آنے والے کے ضرر اور اذیت کو دور کرنا ہے، اور ضرر و اذیت آنے کا سبب ملکیت کا اتصال ہے، اور اتصال کے یہی مختلف درجے ہیں، چنانچہ عین مبیع میں شرکت کے ذریعہ اتصال، خلط (حق مبیع میں شرکت) کے ذریعہ اتصال سے قوی ہے، اور خلط کے ذریعہ اتصال، ہمسائیگی کے ذریعہ اتصال سے قوی ہے، اور قوت تاثیر کے ذریعہ ترجیح، صحیح ترجیح ہے، اب اگر شریک چھوڑ دے تو شفعہ "خلیط" کے لئے ہوگا۔

اگر دو خلیط ہوں تو خاص کو عام پر مقدم کیا جائے گا، اور اگر خلیط چھوڑ دے تو شفعہ ہمسایہ کے لئے ہوگا، اس کی وجہ ہم بتا چکے ہیں، یہ ظاہر روایت کے مطابق ہے، امام ابو یوسف سے منقول ہے کہ اگر

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۳/۴۸۶ اور اس کے بعد کے صفحات، شرح منح الجلیل ۳/۵۸۶، بلغۃ السالک ۲/۲۳۳، الخرشی ۶/۱۷۳، مواہب الجلیل ۵/۳۲۵، مغنی المحتاج ۲/۳۰۵، نہایۃ المحتاج ۵/۲۱۱، الأم ۴/۳، حاشیۃ البجیرمی ۳/۱۴۳، المغنی ۵/۵۲۳، منتہی الارادات ۱/۵۲۹۔

(۲) البدائع ۶/۲۶۸۳-۲۶۸۴، المبسوط ۱۴/۹۷، شرح العنایہ علی الہدایہ ۹/۳۷۸، ابن عابدین ۶/۲۱۹، شرح الکنز للزیلعی ۵/۲۴۱، نہایۃ المحتاج ۵/۲۱۳، تکملۃ المجموع ۱۴/۱۵۸، منتہی الارادات ۱/۵۲۹، المقنع ۲/۲۶۳-۲۶۴۔

(۳) البدائع ۶/۲۶۸۳-۲۶۸۴۔

(۱) حدیث: "الشریک أحق من الخلیط" کے بارے میں زیلعی نے نصب الرایہ (۴/۱۷۶ طبع مجلس علمی) میں کہا: "غریب" ہے، اس کو ابن الجوزی نے "التحقیق" میں لکھا ہے اور کہا: یہ حدیث غیر معروف ہے، معروف حدیث وہ ہے جس کو سعید بن منصور نے روایت کیا ہے...... اس کے بعد انہوں نے شعبی تک اپنی سند سے لکھا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "الشفیع أولی من الجار، والجار أولی من الجنب" (شفیع، ہمسایہ سے اولی ہے، اور ہمسایہ، بغل والے سے اولی ہے) انتہی، یعنی شعبی کی حدیث کا مرسل ہونا درست ہے۔

شریک چھوڑ دے تو کسی دوسرے کے لئے شفعہ نہیں ہوگا[1]۔

ظاہر روایت کے مطابق بعد والے کے لئے حق نہیں الا یہ کہ پہلے والا چھوڑ دے، اور اگر وہ چھوڑ دے تو بعد والے کے لئے حق ہوگا کہ شفعہ کے ذریعہ لے، اس لئے کہ سبب ہر ایک کے حق میں ثابت ہے، البتہ شریک کو پہلے لینے کا حق ہے۔

لیکن اس کے لئے شرط یہ ہے کہ ہمسایہ کو جب بیع کا علم ہو تو شریک کے ساتھ شفعہ طلب کرے، تا کہ اگر شریک چھوڑ دے تو اس کے لئے لینا ممکن ہو، لیکن اگر وہ طلب نہ کرے، یہاں تک کہ شریک چھوڑ دے تو اس کے بعد اس کے لئے شفعہ لینے کا حق نہ ہوگا[2]۔

شافعیہ اور حنابلہ صرف ملکیت میں شریک کے لئے شفعہ ثابت کرتے ہیں۔

مالکیہ کے نزدیک شرکاء کی بھیڑ جمع ہونے کا تصور نہیں، اس لئے کہ ہر چند کہ وہ اس میں ان سے اتفاق کرتے ہیں، تاہم ان کی رائے دوسری ہے، انہوں نے شفعہ کو جائیداد میں شریک افراد کے لئے اگر وہ ایک درجہ میں ہوں تو بلاترتیب رکھا ہے، یہ اس صورت میں ہوگا جب کہ ہر شریک شرکت میں اصل ہو، شرکت میں دوسرے کا نائب نہ ہو، اور اگر بعض شرکاء شرکت میں دوسرے کے نائب ہوں اور بعض نہ ہوں تو ان کے لئے شفعہ برابر برابر نہ ہوگا، بلکہ اس کے بعض فروخت شدہ حصہ میں شریک کو اصل جائیداد میں شریک پر مقدم کیا جائے گا اور یہ بات ورثہ میں ظاہر ہوتی ہے، لہٰذا اگر ایک گھر دو آدمیوں کا ہو، ان میں سے ایک آدمی مرجائے اور وہ ورثہ میں دو دادیاں، دو بیویاں، اور دو حقیقی بہنیں چھوڑے، پھر ان میں سے کوئی ایک گھر میں سے اپنا

(۱) البدائع ۲۶۹۰/۶، المبسوط ۹۴/۱۴-۹۶، تکملۃ فتح القدیر ۳۷۵/۹، تبیین الحقائق ۲۳۹/۵-۲۴۰، ابن عابدین ۲۱۹/۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) العنایہ علی الہدایہ ۳۷۶/۹، البدائع ۲۶۹۰/۶، المبسوط ۹۶/۱۴، تبیین الحقائق ۲۴۰/۵۔

حصہ فروخت کردے تو سب سے پہلے شفعہ اس عورت کو ملے گا جو اس حصہ میں اس کے ساتھ شریک ہو، بقیہ ورثہ اور اجنبی شریک کو نہیں، چنانچہ دادی اپنے حصہ میں شریک عورت (یعنی دوسری دادی) کے فروخت کئے ہوئے حصہ کی زیادہ حقدار ہوگی، اس لئے کہ یہ دونوں چھٹے حصہ میں شریک ہیں، اسی طرح بقیہ کا حکم ہے[1]۔

مالکیہ کے نزدیک یہ بھی ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی زمین کچھ لوگوں کو عاریت پر دے دے کہ وہ اس میں تعمیر کریں یا درخت لگائیں اور وہ ایسا کریں، پھر ان میں سے ایک اپنے حصہ کی عمارت یا درخت فروخت کردے تو عاریت پر دینے والے شخص کو ٹوٹی ہوئی شکل میں اس کے ڈھیر کی قیمت میں یا جس قیمت میں فروخت کیا گیا ہے اس میں، فروخت شدہ حصہ کو لینے میں، فروخت کرنے والے کے شرکاء پر مقدم کیا جائے گا، ابن حاجب کے نزدیک اسی کو اختیار حاصل ہے، یہ اعارہ مطلقہ کا حکم ہے، اور اگر اعارہ میں متعین زمانہ کی قید ہو اور تعمیر یا درخت کو توڑا نہ گیا ہو تو ابن رشد نے کہا: اگر کوئی ایک اپنا حصہ اعارہ کی میعاد پوری ہونے سے قبل باقی رکھے جانے کی شرط پر فروخت کرے تو اس کے شریک کے لئے شفعہ ہوگا، مالک زمین کو کچھ کہنے کی گنجائش نہیں اگر وہ اس کو باقی رکھنے کی شرط پر فروخت کرے، اور اگر توڑ لینے کی شرط پر فروخت کرے تو مالک زمین کو مقدم کیا جائے گا۔

اگر دو آدمی کسی کی خالی زمین میں اس کی اجازت سے تعمیر کریں، پھر ایک اپنے حصہ کو ٹوٹنے کی شرط پر فروخت کردے تو مالک زمین کو حق ہے کہ اس کو اکھڑی ہوئی حالت میں اس کی قیمت اور اس کے ثمن فروختگی میں جو کم ہو اس کے عوض لے لے، اور اگر وہ انکار کرے تو اس کے شریک کے لئے ضرر کی وجہ سے شفعہ ہوگا، کیوں کہ

(۱) شرح منح الجلیل علی مختصر خلیل ۶۰۲/۳، الخرشی ۱۷۷/۶-۱۷۸، حاشیۃ الدسوقی ۴۹۲/۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

ضررہی شفعہ کی اصل ہے [1]۔

سوم: خریدار شفیع کا دوسرے شفعاء کے ساتھ مزاحمت کرنا:

۴۳- اگر خریدار بھی شفیع ہوتو وہ اپنے سبب کے قوی ہونے کے سبب دوسرے شفعاء کی مزاحمت کرے گا اور دوسرے شفعاء بھی سبب کے قوی ہونے کی وجہ سے اس کی مزاحمت کریں گے، وہ ان کے ساتھ تقسیم کرائے گا اور وہ اس کے ساتھ اپنا اپنا حصہ لگائیں گے، بشرطیکہ وہ ایک درجہ کے ہوں۔

خریدار شفیع اس شفیع پر مقدم کیا جائے گا جو سبب شفعہ میں اس سے نیچے درجہ کا ہو، اور جو سبب میں اس سے اعلی ہو وہ خریدار شفیع پر مقدم ہو [2]۔

لہذا اگر خریدار دوسرے شفعاء کے ساتھ درجہ میں برابر ہوتو وہ انہی کی طرح شفیع ہوگا، اور وہ ان کے ساتھ شریک ہوگا، ان میں سے کسی کو کسی پر ذرا بھی مقدم نہیں کیا جائے گا، اور مشفوع فیہ جائیداد کو حنفیہ کے نزدیک ان کے سروں کے لحاظ سے اور دوسرے حضرات کے نزدیک ان کی املاک کے لحاظ سے تقسیم کردیا جائے گا، جیسا کہ ان حضرات میں سے ہر ایک کے یہاں خریدار کے اجنبی ہونے کی حالت میں شفعاء کے مابین مشفوع فیہ جائیداد کی تقسیم کا اصول ہے [3]۔

شفعہ کے ذریعہ مالک بننے کا طریقہ:

۴۴- شفعہ کے ذریعہ مالک بننے کے طریقہ میں فقہاء کے یہاں اختلاف ہے، حنفیہ کے نزدیک شفیع کے لئے ملکیت کا ثبوت آپسی رضامندی سے خریدار کے سپرد کردینے یا قاضی کے فیصلہ کے بغیر نہیں ہوگا۔

رہا خریدار کے سپرد کردینے کے ذریعہ مالک بننا تو ظاہر ہے، اس لئے کہ شفیع کی طرف سے دیئے گئے بدل یعنی ثمن کے ذریعہ خریدار کی رضامندی سے اس کی طرف سے حوالہ کردینے کی شکل میں لینا اس کو خریدنا ہے، اور خریداری مالک بننے کا سبب ہے۔

رہا قاضی کا فیصلہ تو اس لئے کہ یہ ملکیت کو اس کے مالک سے دوسرے کی طرف زبردستی منتقل کرنا ہے، لہذا قاضی کے فیصلہ کی ضرورت ہوگی، جیسے اپنا دین لینا، اگر قاضی شفعہ کا فیصلہ کردے اور مبیع فروخت کرنے والے کے قبضہ میں ہوتو بعض مشائخ حنفیہ نے کہا: بیع نہیں ٹوٹے گی، بلکہ معاملہ شفیع کی طرف منتقل ہوجائے گا۔

جب کہ بعض نے کہا: فروخت کرنے والے اور خریدار کے مابین جو بیع ہوئی ہے وہ ٹوٹ جائے گی۔ اور شفیع کے لئے ایک دوسری بیع ہوجائے گی، یہی قول مشہور ہے، جو لوگ کہتے ہیں کہ بیع منتقل ہوجائے گی، ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اگر بیع ٹوٹ جائے تو شفعہ کے ذریعہ لینا محال ہوگا، اس لئے کہ بیع، شفعہ کے وجوب کی ایک شرط ہے، اور جب وہ ٹوٹ جائے گی تو شفعہ ثابت نہیں رہے گا اور لینا محال ہوجائے۔

جو لوگ کہتے ہیں کہ بیع ٹوٹ جائے گی ان کے قول کی وجہ امام محمد کا یہ صریح قول ہے: فروخت کرنے والے اور خریدار کے مابین بیع ٹوٹ جائے گی، یہ اس باب میں صریح ہے۔

عقلی دلیل یہ ہے کہ جب قاضی قبضہ سے قبل شفعہ کا فیصلہ کردے تو خریدار مبیع پر قبضہ کرنے سے بے بس ہوجائے گا، اور مبیع پر قبضہ سے بے بسی بیع کے بے فائدہ ہونے کے سبب اس کے بطلان کا

(۱) شرح منح الجلیل ۳/ ۵۹۲، مواہب الجلیل ۵/ ۳۱۸، الخرشی ۶/ ۱۶۷-۱۶۸۔
(۲) الہندیہ ۵/ ۱۷۸-۱۸۸، حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۲۳۹، شرح منح الجلیل علی مختصر خلیل ۳/ ۶۰۲، الخرشی ۶/ ۱۶۴۔
(۳) سابقہ مراجع، المغنی ۵/ ۵۲۵ اور اس کے بعد کے صفحات، نیز دیکھئے: منتہی الارادات ۱/ ۵۳۰، المقنع ۲/ ۲۶۴۔

موجب ہے، جیسا کہ اگر مبیع قبضہ سے قبل ہلاک ہوجائے۔

نیز اس لئے کہ شفعہ لینے سے قبل ملکیت خریدار کی ہے، اس لئے کہ اس کے حق میں ملکیت کے آثار پائے جاتے ہیں، اور اگر ملکیت شفیع کی طرف منتقل ہوجائے تو خریدار کے لئے ملکیت ثابت نہ ہوگی[1]۔

۴۵- اور اگر مبیع خریدار کے قبضہ میں ہوتو اس کو اس سے لے لے گا اور ثمن خریدار کے حوالے کردے گا، پہلی بیع صحیح ہوگی، اس لئے کہ مالک بننے کا استحقاق خریدار پر ہوا ہے تو کہا جائے گا کہ شفیع نے گویا اسی سے خریدا ہے۔

پھر اگر فروخت کرنے والے کے قبضہ سے گھر لے تو ثمن فروخت کرنے والے کے حوالہ کرے گا اور اس کی ذمہ داری اسی پر آئے گی، اور خریدار نے اگر ثمن ادا کردیا ہوتو وہ فروخت کرنے والے سے واپس لے گا۔

اگر گھر خریدار کے قبضہ سے لے تو ثمن خریدار کو دے گا، اور ذمہ داری اسی پر ہوگی، اس لئے کہ ذمہ داری یعنی استحقاق کے وقت ثمن کا واپس لینا اس پر ہوگا جو ثمن پر قبضہ کرے گا۔

امام ابو یوسف سے منقول ہے کہ اگر خریدار ثمن ادا کردے اور گھر پر قبضہ نہ کرے یہاں تک کہ دونوں کی موجودگی میں شفیع کے لئے فیصلہ ہوجائے تو شفیع فروخت کرنے والے سے گھر لے گا اور ثمن خریدار کو ادا کرے گا، اور ذمہ داری خریدار پر ہوگی، اور اگر اس نے ثمن ادا نہ کیا ہوتو شفیع ثمن فروخت کرنے والے کے حوالے کرے گا اور ذمہ داری فروخت کرنے والے پر ہوگی[2]۔

۴۶- حنفیہ کے نزدیک شفعہ کے فیصلہ کے جواز کے لئے شرط جس کے خلاف فیصلہ ہو اس کی موجودگی ہے، اس لئے کہ غائب کے خلاف فیصلہ کرنا ناجائز ہے، لہٰذا اگر مبیع فروخت کرنے والے کے قبضہ میں ہوتو فروخت کرنے والے اور خریدار دونوں کی موجودگی ضروری ہے، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک فریق ہے، فروخت کرنے والا تو قبضہ کی وجہ سے اور خریدار ملکیت کی وجہ سے، لہٰذا ان میں سے ہر ایک کے خلاف فیصلہ ہونا ہے، اس لئے دونوں کی موجودگی کی شرط ہوگی، تاکہ یہ غائب کے خلاف اس کی طرف سے کسی موجود فریق کے بغیر فیصلہ نہ ہوجائے۔

اگر مبیع خریدار کے قبضہ میں ہوتو فروخت کرنے والے کی موجودگی شرط نہیں، خریدار کا حاضر ہونا کافی ہے، اس لئے کہ فروخت کرنے والا مبیع پر اپنی ملکیت اور اپنے قبضہ کے ہٹ جانے کے سبب فریق ہونے سے نکل جائے گا، اور وہ اجنبی کی طرح ہوجائے گا، اسی طرح شفیع کا یا اس کے وکیل کا موجود ہونا اس کے حق میں شفعہ کا فیصلہ جائز ہونے کے لئے شرط ہے، اس لئے کہ جس طرح غائب کے خلاف فیصلہ ناجائز ہے اسی طرح غائب کے حق میں بھی فیصلہ ناجائز ہے، پھر اگر قاضی شفعہ کا فیصلہ کردے تو شفیع کے لئے ملکیت ثابت ہوجائے گی، اس کے لئے ملکیت کا ثبوت سپرد کرنے پر موقوف نہیں ہوگا، اس لئے کہ شفیع کے لئے ملکیت کا ثبوت بمنزلہ خریداری کے ہوتا ہے، اور صحیح خریدار بذات خود ملکیت کا سبب ہے[1]۔

۴۷- شفعہ کے فیصلہ کا وقت، شفعہ کے بارے میں نزاع اور اس کے مطالبہ کا وقت ہے، لہٰذا جب شفیع شفعہ کا مطالبہ کرے تو قاضی اس کے لئے شفعہ کا فیصلہ کردے گا، خواہ وہ ثمن لائے یا نہ لائے، یہ ظاہر روایت میں ہے، اور خریدار کو اختیار ہے کہ گھر اپنے پاس روکے رکھے

(۱) البدائع ۶/ ۲۴، ۲۷، ابن عابدین ۶/ ۲۱۹، تبیین الحقائق ۵/ ۲۴۲۔
(۲) البدائع ۶/ ۲۵، ۲۷-۲۶، ۲۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) البدائع ۶/ ۲۷، ۲۷، المبسوط ۱۴/ ۱۰۲، تبیین الحقائق علی الکنز ۵/ ۲۴۵-۲۴۶۔

تا آنکہ ثمن شفیع سے وصول کرلے، اور فروخت کرنے والے کو حق ہے کہ مبیع کو روکے رکھے تا کہ ثمن وصول کرلے، اگر شفیع ثمن ادا کرنے سے انکار کرے تو قاضی اس کو قید کردے گا، اس لئے کہ اپنے ذمہ واجب حق کی ادائیگی سے گریز کرنے کے سبب اس کا ظلم ظاہر ہوجائے گا، لہذا اس کو قید کردے گا اور شفعہ نہیں توڑے گا، اور اگر وہ مہلت مانگے تو ایک یا دو یا تین دن کی مہلت دے گا، اس لئے کہ اگر وہ فوری طور پر ادا نہ کر سکے تو اس کو اتنے وقت کی ضرورت ہوگی جس میں نقد ادا کر سکے، لہذا اس کو مہلت دے گا، قید نہ کرے گا، اور جب میعاد گذر جائے اور وہ ادا نہ کرے تو اس کو قید کردے گا۔

امام محمد نے کہا: قاضی کو شفعہ کا فیصلہ نہیں کرنا چاہئے یہاں تک کہ شفیع مال لے آئے، اور اگر وہ مہلت مانگے تو اس کو ایک یا دو یا تین دنوں کی مہلت دے دے، شفعہ کا فیصلہ نہ کرے، اور اگر اس کے لئے شفعہ کا فیصلہ کردے، پھر شفیع ادائیگی سے گریز کرے تو اس کو قید کردے گا[1]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ ان تینوں امور میں سے کسی ایک کے ذریعہ شفیع قطعہ زمین کا مالک ہوجائے گا:

الف- قاضی کا اس کے حق میں فیصلہ۔

ب- شفیع کی طرف سے خریدار کو ثمن کی ادائیگی۔

ج- شفعہ لینے کے لئے گواہ بنانا، اگرچہ خریدار کی غیر موجودگی میں ہو، اور ایک قول ہے: اس کی موجودگی ضروری ہے[2]۔

شافعیہ نے کہا: شفعہ کے ذریعہ مالک بننے کے لئے قاضی کے فیصلہ یا ثمن کو لانے، یا خریدار کی موجودگی اور رضامندی شرط نہیں، البتہ شفیع کی طرف سے کوئی لفظ ہونا ضروری ہے، مثلاً کہے: میں نے ملکیت میں لے لیا، یا میں نے شفعہ لینا اختیار کیا، یا میں نے اس کو شفعہ میں لے لیا، اور اس جیسے دوسرے الفاظ، ورنہ تو یہ ''معاطاۃ'' (زبان سے کچھ کہے بغیر صرف لین دین کرنا) کے باب سے ہوگا، اور اگر کہے: میں شفعہ کا مطالبہ کرنے والا ہوں تو ''اصح'' قول کے مطابق اس کے ذریعہ مالک بننا نہیں پایا جائے گا، متولی نے اسی کو قطعی کہا ہے، اور اسی وجہ سے انہوں نے کہا: اس کے ذریعہ مالک ہونے میں شفیع کے لئے ثمن کا معلوم ہونا معتبر ہے، اور انہوں نے طلب کرنے میں اس کی شرط نہیں لگائی ہے، پھر محض لفظ کے ذریعہ شفیع مالک نہ ہوگا بلکہ اس کے ساتھ ان میں سے کوئی ایک امر پایا جانا ضروری ہے:

اول: عوض خریدار کے حوالے کردے، اگر خریدار اس کو وصول کرلے تو اس کی وجہ سے شفیع مالک ہوجائے گا، ورنہ عوض اور خریدار کے درمیان تخلیہ کردے (کہ قبضہ کرنے میں کوئی رکاوٹ نہ ہو)، یا معاملہ قاضی کے سامنے پیش کرے تا کہ وہ اس کو سپرد کرنے کا پابند بنائے۔

نووی نے کہا: یا قاضی اس کی طرف سے قبضہ کرلے۔

دوم: خریدار قطعۂ زمین شفیع کے سپرد کردے اور اس بات پر راضی ہو کہ ثمن شفیع کے ذمہ رہے، الا یہ کہ وہ فروخت کردے، اور اگر وہ ثمن کے شفیع کے ذمہ میں ہونے سے راضی ہو، لیکن قطعۂ زمین سپرد نہ کرے تو دو اقوال ہیں:

ایک قول یہ ہے کہ: ملکیت حاصل نہ ہوگی، اس لئے کہ خریدار کی بات وعدہ ہے، اور اصح قول یہ ہے کہ حاصل ہوگی، اس لئے کہ یہ معاوضہ ہے، اور معاوضات میں ملکیت قبضہ پر موقوف نہیں ہوتی۔

سوم: وہ قاضی کی مجلس میں حاضر ہوکر اپنا حق شفعہ ثابت کردے اور اس کو اپنی ملکیت میں لینا اختیار کرے، اور قاضی اس کے لئے شفعہ کا فیصلہ کردے، تو اس صورت میں دو ''اقوال'' ہیں: ایک قول یہ ہے

---

(۱) البدائع ۲۸/۶-۲۷، الزیلعی ۲۴۵/۵۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۴۸۷/۳ اور اس کے بعد کے صفحات، الخرشی ۱۷۴/۶۔

کہ ملکیت حاصل نہ ہوگی تا آنکہ اس کے عوض پر قبضہ کرلے یا اس کی تاخیر سے راضی ہوجائے، اور اصح قول یہ ہے کہ ملکیت حاصل ہوگی۔

اگر شفیع اس قطعۂ جائیداد کا پہلے طریقہ کے علاوہ سے مالک ہوجائے تو اس کو حق نہیں کہ ثمن ادا کئے بغیر اس پر قبضہ کرلے اور خریدار اس کو ثمن کی ادائیگی سے قبل اس کے سپرد کردے، اور اگر فروخت کرنے والا اپنا حق مؤخر کردے تو اس کے سبب سے خریدار پر لازم نہیں کہ وہ بھی اپنا حق مؤخر کرے، اور اگر مالک بننے کے وقت ثمن موجود نہ ہوتو تین دن کی مہلت دی جائے گی، اور جب یہ مدت گذر جائے اور وہ ثمن کو حاضر نہ کرے تو قاضی اس کے مالک بننے کو فسخ کردے گا، یہ ابن سریج اور جمہور کا قول ہے، ایک قول یہ ہے کہ اگر ادائیگی میں کوتاہی کرے تو اس کا حق باطل ہوجائے گا، اور اگر ثمن نہ پایا جائے تو مقدمہ قاضی کے پاس لے جایا جائے گا اور اس کی طرف سے اس کو فسخ کردیا جائے گا[1]۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ شفیع اس قطعۂ جائیداد کا کسی بھی ایسے لفظ کے ذریعہ لینے سے جو لینے پر دلالت کرے مالک ہوجائے گا، مثلاً وہ کہے: میں نے اس کو ثمن کے بدلے لے لیا، یا: میں اس کا ثمن کے بدلے مالک ہوگیا، یا: میں نے شفعہ کے ذریعہ لینا اختیار کیا وغیرہ الفاظ، بشرطیکہ ثمن اور وہ قطعۂ جائیداد دونوں معلوم ہوں، اور اس کے لئے قاضی کے فیصلہ کی ضرورت نہیں ہوگی۔

قاضی اور ابوالخطاب نے کہا: وہ مطالبہ کے ذریعہ اس کا مالک ہوجائے گا، اس لئے کہ سابقہ بیع سبب ہے، اور جب اس کے ساتھ مطالبہ شامل ہوجائے گا تو یہ بیع میں اس ایجاب کی طرح ہوگا جس کے ساتھ قبول شامل ہو۔

(۱) روضۃ الطالبین ۵/ ۸۳، ۸۵۔

ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ حق شفعہ نص اور اجماع سے ثابت ہے، لہذا قاضی کے فیصلہ کی ضرورت نہ ہوگی، جیسے عیب کے سبب رد کرنا۔

لہذا اگر وہ کہے: میں نے اس قطعہ کو اس ثمن میں لے لیا جس پر عقد ہوا ہے اور اس کو ثمن کی مقدار اور مبیع کا علم ہو تو لینا درست ہوگا، اور وہ اس قطعہ کا مالک ہوجائے گا، شفیع یا خریدار کے لئے کوئی ''خیار'' نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ قطعہ زبردستی لیا جاتا ہے، اور جس پر زبردستی کی جائے اس کے لئے ''خیار'' نہیں، اور قہراً لینے والے کو بھی ''خیار'' نہیں ہوتا۔

اگر ثمن یا قطعہ مجہول ہو تو اس کے ذریعہ مالک نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ درحقیقت بیع ہے، لہذا اس میں بقیہ بیوع کی طرح دونوں عوض کے معلوم ہونے کا اعتبار ہوگا، اور اس کو شفعہ کا مطالبہ کرنے کا حق ہوگا، پھر وہ خریدار یا کسی اور سے ثمن کی مقدار اور مبیع کو معلوم کرلے گا اور اس کے ثمن کے بدلے اس کو لے گا، اور یہ احتمال ہے کہ اس کو اس قطعہ جائیداد کے مجہول ہونے کے باوجود غائب کی بیع پر قیاس کرتے ہوئے لینا جائز ہو[1]۔

مشفوع فیہ مال میں تعمیر کرنا اور درخت لگانا:

۴۸- اگر خریدار شفعہ والی زمین میں تعمیر کردے یا درخت لگادے، پھر شفیع کے لئے شفعہ کا فیصلہ ہو تو اس کے بارے میں فقہاء کے یہاں اختلاف ہے، سبب اختلاف جیسا کہ ابن رشد نے کہا: یہ اشتباہ ہے کہ مشفوع علیہ (جس پر شفعہ ہوگا) کا اپنے اوپر شفعہ کے وجوب کے علم کے باوجود، تصرف کرنا غاصب کے تصرف کے مشابہ ہے، اور اس خریدار کے تصرف کے بھی مشابہ ہے جس پر استحقاق ثابت ہوجائے،

(۱) المغنی ۵/ ۴۷۴-۴۷۵۔

اور وہ زمین میں تعمیر کر چکا ہو یا درخت لگا چکا ہو، اس لئے کہ شفعہ والی صورت ان دونوں صورتوں کے درمیان ہے۔

لہذا جس پر استحقاق کا شبہ غالب ہوگا اسے قیمت لینے کا حق نہیں ہوگا، اور جس پر تعدی کی شباہت غالب ہو اس کو حق ہوگا کہ اس کو توڑ کر لے لے یا ٹوٹی ہوئی حالت کی قیمت اس کو دے دے (۱)۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر خریدار شفعہ والی زمین میں تعمیر کر دے یا پودے لگا دے پھر شفیع کے لئے شفعہ کا فیصلہ ہو تو شفیع کو اختیار ہے، اگر چاہے تو اس زمین کو ثمن کے بدلہ اور عمارت اور درخت کو اکھڑی ہوئی حالت میں اس کی قیمت کے بدلہ لے لے، اور اگر چاہے تو خریدار کو ان دونوں کے اکھاڑنے پر مجبور کرے اور زمین خالی حالت میں لے لے، یہ ظاہر روایت کا جواب ہے۔

ظاہر روایت کی وجہ یہ ہے کہ اس نے ایسی جگہ میں جس کے ساتھ دوسرے کا قطعی حق وابستہ ہے صاحب حق کی طرف سے اجازت کے بغیر تعمیر کی ہے، لہذا اس کو توڑ دیا جائے گا، جیسے راہن اگر مرہون میں تعمیر کر دے، یہ اس لئے کہ اس کا حق خریدار کے حق سے زیادہ قوی ہے، کیوں کہ وہ خریدار پر مقدم ہے، اور اسی وجہ سے خریدار کی بیع، ہبہ اور دوسرے تصرفات توڑ دیئے جاتے ہیں۔

امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ خریدار کو اکھاڑنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا، البتہ شفیع کو اختیار دیا جائے گا کہ ثمن اور عمارت و درخت کی قیمت دے کر لے لے یا چھوڑ دے، امام ابو یوسف کے یہاں اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ تعمیر کرنے میں حق پر ہے، اس لئے کہ اس نے اس اعتبار سے بنایا ہے کہ گھر اس کی ملکیت ہے، اکھاڑنے کا مکلّف بنانا ظالمانہ حکم ہے، اور یہ ایسا ہی ہے جیسے موہوب لہ، اور شراء فاسد کے طور پر خریدنے والا، اور جیسا کہ اگر خریدار کھیتی بودے تو اس کو اکھاڑنے کا مکلّف نہیں بنایا جاتا ہے، یہ اس لئے کہ قیمت واجب کرنے میں دو ضرروں میں سے ادنی کو برداشت کر کے اعلی کو دور کرنا ہے تو اسی کو اختیار کیا جائے گا (۱)۔

کھیتی میں قیاس تو یہی ہے کہ اس کو اکھاڑ دیا جائے، لیکن استحساناً اس کو اکھاڑا نہیں جاتا، اس لئے کہ اس کی انتہاء معلوم ہے، اور اجرت کے ساتھ باقی رہتی ہے، اور اس میں زیادہ ضرر نہیں ہے (۲)۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ اگر خریدار شفیع کے مقدمہ سے قبل اس قطعہ میں کوئی نئی تعمیر کرے یا پودا لگائے یا اس طرح کا کوئی اور کام کرے پھر شفیع شفعہ کا مطالبہ کرے تو اس کے لئے شفعہ نہیں، الا یہ کہ خریدار کو اس کی بنائی ہوئی تعمیر یا لگائے ہوئے درخت کی قیمت دے۔

شفعہ لینے تک خریدار کے لئے اس کی آمدنی ہوگی، اس لئے کہ شفعہ لینے سے قبل تک وہ اسی کے ضمان میں ہے، اور آمدنی ضمان کے عوض ہوتی ہے (۳)۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ اگر خریدار شفعہ والے ٹکڑے میں تعمیر کر دے یا پودا لگائے یا کھیتی بودے پھر شفیع کو علم ہو تو وہ شفعہ لے سکتا ہے اور اس کی تعمیر اور درخت اور کھیتی کو بلاعوض اکھاڑ دے گا، شفعہ کے حق کی وجہ سے نہیں، بلکہ اس وجہ سے کہ وہ ایک شریک ہے، اور کوئی ایک شریک اگر مشترکہ زمین میں اس طرح کا کوئی تصرف کر دے تو دوسرے کو حق ہے کہ اس کو بلاعوض اکھاڑ دے۔

اگر خریدار تقسیم اور علاحدہ کر لینے کے بعد اپنے حصہ میں تعمیر کرے یا درخت لگائے پھر شفیع کو اس کا علم ہو تو بلاعوض اس کو اکھاڑنا اس کے لئے جائز نہیں، اس لئے کہ خریدار نے اپنی اس ملکیت میں

(۱) بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۶۰۔

(۱) الہدایہ مع فتح القدیر ۹/ ۳۹۸، البدائع ۶/ ۲۷۳۹، ابن عابدین ۶/ ۲۳۲-۲۳۳۔

(۲) الہدایہ مع فتح القدیر ۹/ ۳۹۹۔

(۳) بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۶۰، الخرشی ۶/ ۱۶۸-۱۶۹، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۹۳۔

تعمیر کی ہے جس میں اس کا تصرف نافذ ہوتا ہے، لہذا اس کو بلاعوض نہیں اکھاڑا جائے گا۔

اگر خریدار عمارت یا درخت اکھاڑنے کو اختیار کرے تو وہ ایسا کرسکتا ہے، اور اس کو زمین ہموار کرنے کا مکلّف نہیں بنایا جائے گا، اس لئے کہ وہ اپنی ملکیت میں تصرف کرنے والا تھا، اب اگر زمین میں کوئی نقص (خامی) پیدا ہوجائے تو شفیع، اسی نقص کے ساتھ اس کو لے یا چھوڑ دے، اور اگر خریدار اکھاڑنے کو اختیار نہ کرے تو شفیع کو اختیار ہے کہ اجرت کے عوض زمین میں اس کی مملوکہ چیز کو باقی رکھے یا شفعہ لینے کے دن کی اس کی قیمت کے عوض اس کا مالک بن جائے، یا اس کو توڑ دے اور نقص کا تاوان وصول کرے۔

اگر خریدار نے کھیتی بودی ہو تو اس کے پکنے تک کھیتی باقی رہے گی، پھر اس کو کاٹ لے گا، اور ان کے یہاں مشہور قول کے مطابق شفیع کو حق نہیں کہ اس سے اجرت مانگے [1]۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ اگر خریدار تعمیر کردے یا درخت لگادے تو شفیع اسے اس کی عمارت یا درخت کی قیمت دے گا، الا یہ کہ خریدار اپنی عمارت اور درخت کو لینا چاہے تو وہ ایسا کرسکتا ہے، بشرطیکہ اس کو لینے میں ضرر نہ ہو، کیوں کہ وہ اس کی ملکیت ہے، اور اگر وہ اس کو اکھاڑ لے تو گڑھے کو برابر کرنا اور زمین کے نقص کو ختم کرنا اس پر ضروری نہیں، اس کو قاضی نے لکھا ہے، اس لئے کہ اس نے اپنی ملکیت میں تعمیر کی اور درخت لگایا اور جو بھی نقص پیدا ہوا اسی کی ملکیت میں ہوا اور اس کے مقابلہ میں ثمن نہیں ہوتا۔

خرقی کے کلام کا ظاہر یہ ہے کہ اکھاڑنے کی وجہ سے پیدا ہونے والے نقص کا ضمان اس پر ہوگا، اس لئے کہ انہوں نے درخت اور عمارت اکھاڑنے میں ضرر نہ پہنچنے کی شرط لگائی ہے، اور یہ اس لئے کہ

(۱) فتح العزیز ۱۱/ ۴۶۳، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۰۹۔

یہ ایسا نقص ہے جو دوسرے کی ملکیت پر اس کی ملکیت کو خالی کرنے کے لئے آیا ہے، لہذا اس پر اس کا ضمان لازم ہوگا، کیوں کہ اکھاڑنے کے سبب پیدا ہونے والا نقص شفیع کی ملکیت ہی میں ہوا ہے، رہا درخت لگانے اور تعمیر کرنے کی وجہ سے زمین میں پیدا ہونے والا نقص تو اس کا ضمان نہ دے گا۔

اگر خریدار اکھاڑنے کو اختیار نہ کرے تو شفیع کو تین چیزوں کا اختیار ہے:

الف- شفعہ چھوڑ دے۔

ب- درخت اور عمارت کی قیمت ادا کرکے زمین کے ساتھ اس کا مالک بن جائے۔

ج- درخت اور عمارت کو اکھاڑ دے اور اکھاڑنے کی وجہ سے جو نقصان ہو اس کا ضمان خریدار کو دے [1]۔

اگر زمین میں کھیتی کردے تو شفیع شفعہ کی بنا پر زمین لے سکتا ہے، البتہ خریدار کی کھیتی کٹائی کا وقت آنے تک باقی رہے گی، اس لئے کہ اس کا ضرر باقی نہیں رہے گا، اور اس پر اجرت نہیں ہوگی، اس لئے کہ اس نے اس کو اپنی ملکیت میں بویا ہے، نیز اس لئے کہ شفیع نے زمین اس حال میں خریدی جس میں فروخت کرنے والے کی کھیتی ہے جو کٹائی تک بلا اجرت باقی رہے گی، جیسے غیر شفعہ کی زمین، اور اگر درخت پر پھل ظاہر ہو جو خریدار کی ملکیت میں پیدا ہوا ہو تو وہ کھیتی کی طرح توڑنے کے وقت تک باقی رہے گا [2]۔

شفعہ والی جائیداد میں دوسرے کا استحقاق:

۴۹- شفیع کی ذمہ داری خریدار پر ہے یا فروخت کرنے والے پر، یعنی اگر شفیع وہ قطعہ لے لے پھر اس کا کوئی مستحق نکل آئے تو شفیع ثمن

(۱) المغنی ۵/ ۵۰۰ اور اس کے بعد کے صفحات، منتہی الارادات ۱/ ۵۳۲۔

(۲) المغنی ۵/ ۵۰۲، المقنع ۲/ ۲۶۹۔

کس سے واپس لے گا؟ فقہاء کے یہاں اس میں اختلاف ہے:

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ اگر شفیع وہ قطعہ لے لے، پھر اس کا کوئی مستحق نکل آئے تو وہ ثمن خریدار سے واپس لے گا اور خریدار اس کو فروخت کرنے والے سے مانگے گا۔

اگر شفیع اس کو عیب دار پائے تو اس کو حق ہے کہ اسے خریدار کو واپس کردے یا اسی سے اس کا تاوان لے، اور خریدار اسے فروخت کرنے والے کو واپس کرے گا یا اس سے تاوان لے گا، خواہ شفیع نے اس کو خریدار سے اپنے قبضہ میں لیا ہو یا فروخت کرنے والے سے، بہرحال ان کے نزدیک ذمہ داری خریدار پر ہوگی۔

ان کے نزدیک اس کی وجہ یہ ہے کہ شفعہ خریداری اور خریدار کے لئے ملکیت حاصل ہونے کے بعد ثابت ہوتا ہے، پھر ثمن کے عوض ملکیت خریدار سے شفیع کی طرف منتقل ہوتی ہے، اس لئے ذمہ داری خریدار ہی پر ہوگی، نیز اس لئے کہ وہ ثمن کے عوض خریدار کی طرف سے اس کا مالک ہوا، لہذا عیب کے سبب اسی کو واپس کرنے کا مالک ہوگا، جیسے پہلی بیع میں خریدار[1]۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر شفعہ والی جائیداد کا فیصلہ شفیع کے لئے ہوجائے اور وہ اس کا ثمن ادا کردے، پھر مبیع کا کوئی مستحق نکل آئے تو اگر اس نے ثمن خریدار کو دیا ہوتو اسی پر اس کا ضمان ہوگا، خواہ ثمن اس کے حوالے کرنے سے قبل مستحق ظاہر ہوا ہو یا اس کے بعد، اور اگر اس نے ثمن فروخت کرنے والے کے حوالے کیا ہو اور مبیع اس کے قبضہ میں رہتے ہوئے کوئی اس کا مستحق نکل آئے تو شفیع کے واسطے ثمن کا ضمان اسی پر ہوگا۔

شفیع اگر اس میں تعمیر کردے یا درخت لگادے، پھر اس کا کوئی مستحق نکل آئے تو وہ صرف ثمن واپس لے گا، عمارت یا درخت کی قیمت کسی سے واپس نہیں لے گا، اس لئے کہ اس میں اس کو فریب نہیں دیا گیا ہے[1]۔

ابن ابی لیلی اور عثمان بتی نے کہا: ذمہ داری فروخت کرنے والے پر ہوگی، اس لئے کہ شفیع کے لئے حق فروخت کرنے والے کے واجب کرنے سے ثابت ہوا ہے، لہذا وہ اسی سے ثمن واپس لے گا، جیسے خریدار (بائع ہی سے لیتا ہے)[2]۔

ہلاکت کا تاوان:

۵۰- حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر خریدار شفعہ والے گھر کی عمارت توڑدے یا کوئی دوسرا اس کو توڑدے یا شفعہ والی زمین میں لگے ہوئے درختوں کو اکھاڑ دے تو شفیع خالی زمین کو اس کے حصہ کے مطابق ثمن میں لے گا، یعنی ثمن کو اس خالی جگہ یا زمین کی قیمت اور عمارت یا درخت کی قیمت پر تقسیم کیا جائے گا، اور ثمن کا جو حصہ خالی زمین کے مقابلہ میں آئے گا، شفیع اسی کو ادا کرے گا، اور ملبہ اور لکڑیاں خریدار کی ہوں گی، اور اگر کسی کی تعدی کے بغیر شفعہ والا گھر برباد ہوجائے یا شفعہ والے باغ کے درخت سوکھ جائیں تو شفیع اس کو مقررہ ثمن میں لے گا، اب اگر اس کا ملبہ یا لکڑی ہو اور خریدار اس کو لے لے تو ثمن میں اس کا حصہ ساقط ہوجائے گا، یعنی ثمن کو گھر یا باغ کی عقد بیع کے دن کی قیمت اور ملبے اور لکڑی کے لینے کے دن کی قیمت پر تقسیم کیا جائے گا، اور اگر شفعہ کی کچھ زمین ڈوب جائے یا کسی اور وجہ سے تلف ہوجائے تو اصل ثمن سے تلف شدہ کا حصہ ساقط ہوجائے گا، اور شفیع کو اختیار ہے کہ پہلے ثمن میں زمین کو پھل و کھیتی کے ساتھ لے

---

(۱) الخرشی ۱۸۰/۶، حاشیۃ الدسوقی ۴۹۳/۳، بدایۃ المجتہد ۲۶۰/۲، نہایۃ المحتاج ۲۱۷/۵، المغنی ۵۳۴/۵، المقنع ۲۷۴/۲۔

(۱) الہدایہ ۳۲۵/۸، الزیلعی علی الکنز ۲۵۱/۵، ابن عابدین ۲۲۸/۶۔
(۲) المغنی ۵۳۴/۵۔

لے اگر وہ متصل ہو، اور اگر اتصال ختم ہوجائے پھر شفیع آئے تو اب اس پر شفیع کو کوئی اختیار نہیں ہے، اگر چہ وہ پھل اور فصل موجود و برقرار ہو، خواہ یہ اتصال کا ختم ہونا کسی آسمانی آفت سے ہو یا خریدار یا اجنبی کے عمل سے، اس لئے کہ ان چیزوں میں شفعہ کا حق خلاف قیاس تابع ہونے کی وجہ سے ہی ثابت ہوا ہے، اور اتصال کے زائل ہونے سے یہ تابع ہونا زائل ہو چکا ہے، لہذا اس میں حکم اصل قیاس کی طرف لوٹ جائے گا (۱)۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ خریدار اس قطعہ کے نقص کا ضامن نہیں، اگر وہ نقص اس میں خریداری کے بعد، اسی کی طرف سے کسی سبب کے بغیر پایا جائے، یعنی کسی آسمانی سبب سے یا بازار بدل جانے سے ہو یا اسی کی طرف سے کسی سبب سے ہو، لیکن اس نے کسی مصلحت سے اس کو کیا ہو، جیسے کسی مصلحت کی وجہ سے منہدم کرنا اور پھر اس کو تعمیر نہ کرنا اور خواہ اس کو معلوم ہو کہ اس کا کوئی شفیع ہے یا معلوم نہ ہو، اور اگر بلا مصلحت منہدم کردے تو ضامن ہوگا، اور اگر منہدم کرنے کے بعد اس کی تعمیر کردے تو اس کے لئے کھڑی حالت میں اس کی قیمت شفیع پر لازم ہوگی، اس لئے کہ اس کی زیادتی نہیں ہے، اور مطالبہ کے دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا، اور اس کو ٹوٹی حالت میں پہلے ملبہ کی خریداری کے دن کی قیمت ملے گی (۲)۔

شافعیہ کی رائے ہے: اگر خرید کردہ مکان کا کچھ حصہ عیب دار ہوجائے تو شفیع سارے ثمن میں لے گا یا چھوڑ دے گا، جیسے فروخت کرنے والے کے قبضہ میں وہ عیب دار ہوجائے، یہی حکم اس صورت میں بھی ہے جبکہ گھر کے کسی حصے کے تلف کئے بغیر وہ منہدم ہوجائے، اور اگر اس کے کچھ حصہ کا تلف ہونا پایا جائے تو باقی ماندہ کو شفیع اس کے حصہ کے برابر ثمن میں لے گا (۱)۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ اگر وہ قطعہ یا اس کا کچھ حصہ خریدار کے قبضہ میں تلف ہوجائے تو یہ اس کے ضمان سے جائے گا، اس لئے کہ وہ اس کی ملکیت ہے جو اس کے قبضہ میں تلف ہوئی ہے، پھر اگر شفیع بعض حصہ کے تلف ہونے کے بعد بقیہ کو لینا چاہے تو موجودہ حصہ کو اس کے حصہ کے ثمن میں لے گا، خواہ تلف اللہ تعالی کی طرف سے ہو، یا آدمی کے فعل سے، خواہ خریدار کے اختیار سے وہ تلف ہوا ہو، جیسے وہ تعمیر کے لئے توڑ دے، یا اس کے اختیار کے بغیر تلف ہو جیسے خود منہدم ہوجائے۔

پھر اگر ملبے موجود ہوں تو ان کو خالی جگہ کے ساتھ اس کے حصہ میں لے گا، اور اگر نہ ہوں تو خالی جگہ اور باقی ماندہ عمارت کو لے گا، یہ ثوری اور عنبری کا قول ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ شفیع کے لئے سارے کو لینا محال ہے، البتہ وہ بعض کو لے سکتا ہے، لہذا وہ اس کو ثمن میں اس کے حصہ کے عوض لے گا، جیسا کہ اگر وہ اس کے علاوہ کسی دوسرے آدمی کے فعل سے تلف ہوجائے، یا اگر اس کا دوسرا شفیع ہو، یا ہم کہیں گے: اس نے معقود علیہ کا بعض حصہ لیا ہے، لہذا اسی کے حصہ کے ثمن کے عوض لے گا، جیسا کہ اگر اس کے ساتھ کوئی تلوار ہوتی۔

رہا ضرر تو محض تلف کی وجہ سے آیا ہے، اس میں شفیع کا کوئی دخل نہیں، اور شفیع جو بھی لے گا اس کا ثمن دے گا، لہذا اس کے لینے کے سبب خریدار کو کوئی ضرر نہ ہوگا۔

انہوں نے ملبے کو لینے کی بات اگر چہ وہ علاحدہ ہے محض اس لئے کہی ہے کہ اس کے لئے شفعہ کا استحقاق عقد بیع کی حالت میں تھا اور اس حالت میں وہ اس طرح سے متصل تھا کہ جس کا انجام جدا ہونا

(۱) البدائع ۶/ ۲۷۳-۲۷۳، المبسوط ۱۴/ ۱۱۵۰، الہدایہ مع الفتح ۹/ ۴۰۲ تبیین الحقائق ۵/ ۲۵۱-۲۵۲، نیز دیکھئے: ابن عابدین ۶/ ۲۳۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) الشرح الصغیر بہامش بلغۃ السالک ۲/ ۲۳۶، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۹۴۔

(۱) أسنی المطالب ۲/ ۳۷۰۔

نہیں تھا، اب اس کے بعد اس کے جدا ہونے سے حق شفعہ ساقط نہ ہوگا، اور اگر مبیع کے اپنی شکل وصورت پر رہتے ہوئے قیمت گھٹ جائے، مثلاً دیوار کا پھٹنا، عمارت کا منہدم ہونا اور درخت میں شگاف پڑنا تو شفیع کو صرف یہی اختیار ہے کہ سارے ثمن میں لے یا چھوڑ دے، اس لئے کہ ان ''معانی'' کے بالمقابل ثمن نہیں ہوتا، ''اعیان'' کا حکم اس کے خلاف ہے [1]۔

شفعہ میں وراثت:

۵۱- حق شفعہ میں وراثت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ حق شفعہ میں وراثت جاری ہوگی، لہذا اگر شفیع مرجائے تو حق شفعہ اس کے ورثہ کو منتقل ہوجائے گا، حنابلہ کے یہاں یہ قید ہے کہ شفیع نے موت سے قبل شفعہ کا مطالبہ کیا ہو۔

ان حضرات کے نزدیک اس حق کے منتقل ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایسا اختیار ہے جو مال سے ضرر کو دور کرنے کے لئے ثابت ہے، لہذا اس میں وراثت جاری ہوگی، جیسے عیب کی وجہ سے رد کرنا [2]۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر شفیع بیع کے بعد اور شفعہ کے ذریعہ لینے سے قبل مرجائے تو اس کے ورثہ کے لئے شفعہ کے ذریعہ لینے کا حق نہیں، لہذا شفیع کی موت سے شفعہ ساقط ہوجائے گا، ورثہ کو منتقل نہ ہوگا، اس لئے کہ حق شفعہ مال نہیں، بلکہ محض رائے اور مشیئت ہے، اور یہ دونوں شفیع کی موت کے بعد باقی نہیں رہیں گے، نیز اس لئے کہ شفیع کی ملکیت جو شفعہ کے ذریعہ لینے کا سبب ہے اس کی موت سے زائل ہوگئی، اور اگر شفیع کی موت اس وقت ہو جب کہ قاضی اس کے لئے شفعہ کا فیصلہ کردے یا خریدار اس کو سپرد کردے تو اس کے ورثہ شفعہ کے ذریعہ اس کو لے سکتے ہیں [1]۔

اگر خریدار مرجائے اور شفیع زندہ ہو تو وہ شفعہ لے سکتا ہے، اس لئے کہ مستحق باقی ہے، اور مستحق علیہ کی موت سے استحقاق نہیں بدلتا [2]۔

شفعہ ساقط ہونے کے اسباب:

۵۲- شفعہ درج ذیل اسباب سے ساقط ہوجاتا ہے:

اول: تینوں طلب میں سے کسی کو اپنے وقت پر چھوڑ دے یعنی طلب مواثبت، طلب تقریر واشہاد اور طلب خصومت وتملک میں سے کسی کو سابقہ طریقہ پر انجام نہ دے [3]۔

دوم: اگر شفیع فروخت شدہ جائیداد میں سے کچھ کو طلب کرے، جب کہ وہ ایک قطعہ ہو اور خریدار ایک ہو، اس لئے کہ شفعہ تقسیم کو قبول نہیں کرتا [4]۔

سوم: حنفیہ کے نزدیک رضامندی یا قاضی کے فیصلہ سے شفعہ لینے سے قبل شفیع کا مرجانا، خواہ طلب کرنے سے قبل موت ہو یا اس کے بعد، اور ان کے نزدیک اس کی طرف سے اس میں وراثت جاری

---

(۱) المغنی ۵/ ۵۰۳۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۶۰، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۱۷، المغنی ۵/ ۵۳۶ اور اس کے بعد کے صفحات، منتہی الارادات ۱/ ۵۳۲۔

---

(۱) العنایہ علی الہدایہ مع فتح القدیر ۹/ ۴۱۶-۴۱۷، المبسوط ۱۴/ ۱۱۶، البدائع ۶/ ۲۷۲۱، الزیلعی ۵/ ۲۵۷، ابن عابدین ۶/ ۲۴۱۔

(۲) المبسوط ۱۴/ ۱۱۶، البدائع ۶/ ۲۷۲۱۔

(۳) الہدایہ مع الفتح ۹/ ۴۱۷، البدائع ۶/ ۲۷۱۵، المبسوط ۱۴/ ۹۲، شرح الکنز ۵/ ۲۵۷-۲۵۸، ابن عابدین ۶/ ۲۴۰-۲۴۲، الخرشی ۶/ ۱۷۲، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۸۴-۴۸۶، نہایۃ المحتاج ومغنی المحتاج ۲/ ۳۰۸-۳۹۲، المغنی ۵/ ۴۷۷۔

(۴) المبسوط ۱۴/ ۱۰۴، البدائع ۶/ ۲۷۲۹، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۹۰، المغنی ۵/ ۴۸۳، المقنع ۲/ ۲۶۳، منتہی الارادات ۱/ ۵۲۹۔

نہ ہوگی [۱]۔

چہارم: شفعہ سے بری کرنا اور اس سے دست بردار ہونا، چنانچہ شفیع کی طرف سے عمومی طور پر بری کرنا علی الاطلاق قضاءً شفعہ کو باطل کرتا ہے، دیانۃً نہیں، اگر اس کو شفعہ کا علم نہ ہو [۲]۔

فقہاء نے شفعہ سے دست برداری کے بارے میں تفصیل سے بحث کی ہے جو یہ ہے:

۵۳- اگر شفیع شفعہ کے مطالبہ میں اپنے حق سے دست بردار ہوجائے تو اس کے مطالبہ میں اس کا حق ساقط ہوجائے گا، اور یہ دست برداری یا توصریح ہوگی یا ضمنی ہوگی، صریح دست برداری کی مثال شفیع کا یوں کہنا ہے: میں نے شفعہ کو باطل کردیا یا اس کو ساقط کردیا یا تم کو اس سے بری کردیا وغیرہ، اس لئے کہ شفعہ اس کا خالص حق ہے، وہ اس میں تصرف کرکے وصول کرسکتا ہے اور ساقط کرسکتا ہے، جیسے دین سے بری کرنا اور قصاص سے بری کرنا وغیرہ، خواہ شفیع کو بیع کا علم ہو یا نہ ہو، بشرطیکہ وہ دستبرداری بیع کے بعد ہو۔

ضمنی دست برداری یہ ہے کہ شفیع کی طرف سے کوئی ایسی چیز پائی جائے جس سے معلوم ہو کہ وہ بیع سے اور خریدار کے لئے ملکیت کے ثبوت سے راضی ہے، اس لئے کہ حق شفعہ اس کے لئے محض خریدار کے ضرر کو دور کرنے کے لئے ثابت ہوتا ہے، اور جب وہ خریداری یا اس کے حکم سے راضی ہوجائے گا تو اپنے پڑوس کے ضرر سے بھی راضی ہوگا، لہذا شفعہ کے ذریعہ اس کو دور کرنے کا حق دار نہ ہوگا [۳]۔ دیکھئے: اصطلاح "اسقاط"۔

(۱) الکنز مع الزیلعی ۵/۲۵۷، ابن عابدین ۶/۲۴۱۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۶/۲۴۹ طبع دوم۔

(۳) البدائع ۶/۲۷-۲۱۵۷ اور اس کے بعد کے صفحات، شرح العنایۃ علی الہدایہ ۹/۴۱۷، الشرح الصغیر ۲/۲۳۱، القلیوبی ۳/۴۹، مغنی المحتاج ۲/۲۱۹، المغنی ۵/۴۸۲۔

بیع سے قبل شفعہ سے دست بردار ہونا:

۵۴- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ اگر شفیع شفعہ کے مطالبہ میں اپنے حق سے شفعہ والی جائیداد کے فروخت ہونے سے قبل دست بردار ہوجائے تو بیع کے بعد شفعہ کے مطالبہ میں اس کا حق ساقط نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ دست برداری حق کو ساقط کرنا ہے، اور حق کے واجب ہونے اور اس کے سبب وجوب کے پائے جانے سے قبل اس کو ساقط کرنا محال ہے [۱]۔

امام احمد کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ شفعہ بیع سے قبل شفعہ سے دست بردار ہونے سے ساقط ہوجاتا ہے، کیونکہ اسماعیل بن سعید نے کہا: میں نے امام احمد سے پوچھا کہ حضور ﷺ کے اس فرمان کا کیا مطلب ہے: "**من كان بينه وبين أخيه ربعة فأراد بيعها فليعرضها عليه**" [۲] (جس کے پاس اپنے بھائی کی مشترک زمین ہو اور وہ اس کو فروخت کرنا چاہے تو اس کو اپنے بھائی پر پیش کرے)۔

جب کہ حدیث میں ہے: "**ولا يحل له إلا أن يعرضها عليه**" [۳] (اس کے لئے جائز نہیں الا یہ کہ اپنے شریک کے سامنے اس کو پیش کرے) اگر اس کے لئے شفعہ ثابت ہو؟ تو امام احمد نے فرمایا: مستبعد نہیں کہ وہ اس طریقہ پر ہو اور اس کے لئے

(۱) البدائع ۶/۲۱۵۷، الزیلعی ۵/۲۴۲، حاشیۃ الدسوقی ۳/۴۸۸، شرح منح الجلیل ۳/۶۰۳، مغنی المحتاج ۲/۳۰۹، المغنی ۵/۵۴۱۔

(۲) حدیث: "من كان بينه و بين أخيه......" کی روایت ان الفاظ سے مروی ہے: "**أيما قوم كانت بينهم رباعة فأراد أحدهم أن يبيع نصيبه فليعرضه على شركائه، فإن أخذوه فهم أحق بالثمن**" اس کی روایت احمد (۳/۳۱۰ طبع المیمنیہ) نے حضرت جابر بن عبداللہ سے کی ہے، اور اس کی اسناد میں انقطاع ہے۔

(۳) حدیث: "**لا يحل له إلا أن يعرضها عليه**" اس مفہوم میں حضرت جابرؓ کی حدیث فقرہ (۷) میں گذر چکی۔

شفعہ نہ ہو، یہ قول حکم، ثوری، ابوعبید، ابوخیثمہ اور محدثین کی ایک جماعت کا ہے۔

ان حضرات کا استدلال اس فرمان نبوی سے ہے: "من كان له شريک في ربعة أو نخل فليس له أن يبيع حتى يؤذن شريكه فإن رضي أخذ و إن كره ترک"[1] (جس کا زمین یا کھجور کے باغ میں کوئی شریک ہو اس کے لئے جائز نہیں کہ فروخت کرے یہاں تک کہ اپنے شریک کو اطلاع دے؟ اب وہ چاہے تو لے اور نہ چاہے تو چھوڑ دے) نیز فرمان نبوی: "فإذا باع ولم يؤذنه فهو أحق به"[2] (اگر وہ بیچ دے اور شریک کو اطلاع نہ دے تو وہی اس کا زیادہ حق دار ہے)۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ اگر اس کو اس کی اجازت سے فروخت کرے گا تو اس کو کوئی حق نہیں رہے گا۔

نیز اس لئے کہ شفعہ محل اتفاق میں خلاف اصل ثابت ہوتا ہے، اس لئے کہ شفیع خریدار کی ملکیت کو اس کی رضامندی کے بغیر لیتا ہے، اور اس کو اس کا عوض لینے پر مجبور کرتا ہے، کیونکہ خریدار فروخت کرنے والے کے ساتھ اس عقد میں شریک ہے جس میں فروخت کرنے والے نے بدسلوکی کرتے ہوئے اپنے شریک کو ضرر پہنچایا ہے، اور فروخت کرنے سے قبل اس کے سامنے پیش کرکے اس کے ساتھ حسن سلوک نہیں کیا، اور یہ وجہ یہاں معدوم ہے، کیوں کہ اس نے شریک پر پیش کیا ہے، اور شریک کا شفعہ لینے سے گریز کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ اس کی فروخت سے اس کے حق میں کوئی ضرر نہیں، اور اگر اس میں ضرر ہے تو خود اس نے اپنے اوپر اس کو ڈالا ہے، لہذا وہ شفعہ کا مستحق نہ ہوگا، جیسا کہ اگر وہ بیع کے بعد مطالبہ میں تاخیر کردے[1]۔

معاوضہ لے کر شفعہ سے دست بردار ہونا یا صلح کرنا:

۵۵- شفیع کا عوض لے کر شفعہ سے دست بردار ہونے کے جواز کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے کہا: شفعہ کی طرف سے کسی مال پر صلح کرنا درست نہیں، اب اگر خریدار شفیع کے ساتھ شفعہ کے سلسلہ میں کسی مال پر صلح کرلے تو صلح جائز نہ ہوگی، معاوضہ ثابت نہیں ہوگا، اور حق شفعہ باطل ہوجائے گا، شافعیہ نے کہا: اگر اس کو اس کے فاسد ہونے کا علم ہو تو اس کا شفعہ باطل ہوجائے گا۔

صلح کا باطل ہونا اس لئے ہے کہ محل میں حق ثابت نہیں، اس لئے کہ شفیع کے لئے مالک بننے کا حق ثابت ہے، اور یہ مالک بننے کی ولایت کا نام ہے، اور یہ ولایت ایک معنوی امر ہے جو شفیع کے ساتھ قائم ہے، لہذا اس کا عوض لینا درست نہیں، لہذا صلح باطل ہوگی اور عوض واجب نہ ہوگا۔

شفعہ میں شفیع کے حق کا باطل ہونا اس لئے ہے کہ شفیع نے صلح کے ذریعہ اس کو ساقط کردیا ہے، تو صلح اگرچہ درست نہیں لیکن حق شفعہ کو ساقط کرنا درست ہے، اس لئے کہ اس کا صحیح ہونا عوض پر موقوف نہیں، بلکہ ایک مالی چیز ہے جو اس لائق نہیں ہے کہ اس کا عوض لیا جائے، لہذا عوض کا ذکر اس کا ذکر نہ ہونے کی طرح ہوگیا اور ایسا ہوگیا جیسے بلاعوض چھوڑ دے[2]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ عوض لے کر شفعہ کی طرف سے صلح کرنا جائز ہے، اس لئے کہ یہ ملکیت کو زائل کرنے کا عوض ہے، لہذا اس کا

---

(۱) حدیث: "من كان له شريک في ربعة......" کی تخریج فقرہ نمبر ۴ میں گذرچکی۔

(۲) حدیث: "فإذا باع ولم يؤذنه فهو أحق به" کی روایت مسلم (۱۲۲۹/۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) المغنی ۵/ ۵۴۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) البدائع ۶/ ۱۹/ ۲۷، الہدایہ مع فتح القدیر ۹/ ۱۴/ ۴، مغنی المحتاج ۲/ ۳۰۹، المغنی ۵/ ۴۸۲۔

عوض لینا جائز ہوگا۔

حنابلہ میں سے قاضی نے کہا: صلح درست نہیں، لیکن شفعہ ساقط نہ ہوگا، اس لئے کہ شفیع اس کو ساقط کرنے سے راضی نہیں ہوا، بلکہ اس کا عوض لینے سے راضی ہوا، اور معاوضہ ثابت نہیں، لہذا شفعہ باقی رہے گا[1]۔

شفعہ کے طلب کرنے کے بعد اس سے دست بردار ہونا:

۵۶- شفیع کے لئے جائز ہے کہ طلب شفعہ میں اپنے حق سے، شفعہ کو طلب کرنے کے بعد اور خریدار کی رضامندی یا اپنے حق میں قاضی کی طرف سے شفعہ کا فیصلہ ہونے سے قبل دست بردار ہوجائے، لہذا اگر شفیع شفعہ طلب کرنا چھوڑ دے یا شفعہ طلب کرنے کے بعد اور قاضی کے فیصلہ یا رضامندی سے مشفوع فیہ کا مالک بننے سے قبل اپنے اس حصہ کو فروخت کردے جس کے ذریعہ وہ شفعہ لے رہا تھا تو اس کا حق شفعہ ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ یہ اس کی طرف سے فیصلہ سے قبل شفعہ کے مطالبہ میں اپنے حق سے دستبردار ہونا شمار کیا جائے گا۔

اگر دست بردار ہونا اس کے حق میں شفعہ کا فیصلہ ہونے کے بعد یا خریدار کی رضامندی سے شفعہ کو سپرد کردینے کے بعد پیش آئے تو اس کو دست بردار ہونے کا اختیار نہیں، اس لئے کہ وہ اس طریقہ سے مشفوع فیہ کا مالک بن جائے گا، اور ملکیت ناقابل اسقاط ہے[2]۔

شفیع کا خریدار سے بھاؤ تاؤ کرنا:

۵۷- بھاؤ تاؤ کرنا شفعہ سے دستبرداری مانی جاتی ہے، لہذا اگر شفیع خریدار کے ساتھ گھر کا بھاؤ تاؤ کرے تو شفعہ میں اس کا حق ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ بھاؤ تاؤ کرنا نئے عقد کے ذریعہ مالک بنانے کا مطالبہ کرنا ہے، جو مالک کی ملکیت سے رضامندی کی دلیل ہے۔

نیز اس لئے کہ حق شفعہ صریح رضامندی سے باطل ہوجاتا ہے تو دلالۃً رضامندی سے بھی باطل ہوجائے گا، اور بھاؤ تاؤ کرنا دلالتاً دست بردار ہونا مانا جاتا ہے[1]۔

(۱) المغنی ۵/ ۴۸۲۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۱۸۲۔

(۱) البدائع ۶/ ۲۰۷۲، الشرح الصغیر بہامش بلغۃ السالک ۲/ ۲۳۱۔

شَفَۃ

تعریف:

۱- شفۃ لغت میں: شفتین کا واحد ہے، اور شفتین انسان کے منہ کے دونوں ہونٹ ہیں، اس کی اصل ''شفھۃ'' ہے، اس لئے کہ اس کی تصغیر شفیھۃ ہے، ایک قول ہے: اس کی اصل شفو ہے۔ فیومی نے ازہری کے حوالے سے کہا: ''شفۃ'' کی جمع ''شفھات'' اور ''شفوات'' آتی ہے، ''ہاء'' کے ساتھ زیادہ قرین قیاس ہے اور واو کے ساتھ زیادہ عام ہے۔

شفۃ صرف انسان کے لئے ہوتا ہے، بقیہ جانوروں میں اس کے لئے دوسرے الفاظ استعمال کئے جاتے ہیں، مثلاً: ٹاپ والے جانوروں کے لئے ''مشفر''، کھر والے جانوروں کے لئے ''جحفلہ''، پنکھ والے جانوروں کے لئے ''منسر'' اور ''منقار''، اسی طرح دوسرے جانوروں کے لئے ہے[1]۔

اصطلاح میں شفۃ کا اطلاق دو معانی پر ہوتا ہے:

اول: لغوی معنی یعنی انسان کے منہ کا ہونٹ، اس معنی کے لحاظ سے فقہاء نے اس کی حد یہ بیان کی ہے کہ وہ چہرے کی چوڑائی میں دونوں جبڑوں تک ہے، ایک قول ہے: منہ بند ہونے پر جو اٹھا رہے، اور لمبائی میں اس حصے تک جو مسوڑے کو چھپا دے[2]۔

(۱) متن اللغۃ، المصباح المنیر، لسان العرب۔

(۲) شرح المنہج مع حاشیۃ الجمل ۵/۶۶، نیز دیکھئے: کشاف القناع ۶/۴۰۔

دوم: انسان اور چوپایوں کا ہونٹوں سے پینا، کھیتی کو سیراب کرنا نہیں[1]۔ ابن عابدین نے کہا: یہی اس کی اصل ہے، اور مراد: انسان کا پیاس دور کرنے کے لئے یا پکانے یا وضو یا غسل یا کپڑے دھونے وغیرہ کے لئے استعمال کرنا ہے، اور جانوروں کے حق میں اس سے مراد پیاس وغیرہ جو ان کے مناسب ہیں کے لئے استعمال کرنا ہے[2]۔

متعلقہ الفاظ:

شرب:

۲- شرب لغت میں: پانی کا حصہ ہے، شرعاً: کھیتی یا جانوروں کو سیراب کرنے کے لئے پانی سے فائدہ اٹھانے کی باری ہے، فرمان باری ہے: ''لَهَا شِرْبٌ وَّلَكُمْ شِرْبُ يَوْمٍ مَّعْلُوْمٍ''[3] (اس کے لئے پانی پینے کی ایک باری ہے اور تمہارے لئے باری ایک دن کی مقرر)۔

اس بناء پر شفہ، شرب سے خاص ہے، اس لئے کہ شفہ خاص طور پر جانداروں کے لئے ہے، دوسروں کے لئے نہیں[4]۔

اجمالی حکم:

اول- پہلے معنی (عضو انسانی) کے لحاظ سے شفۃ کا حکم:

۳- فقہاء نے اس معنی میں شفۃ سے متعلق احکام دو موضوعات پر لکھے ہیں: وضو وغسل کے وقت اس کو دھونا، اور کاٹنے یا اس کے منافع کو ختم کرنے کی شکل میں اس پر جنایت کرنا۔

(۱) نتائج الافکار، العنایہ علی الہدایہ ۸/۱۴۴، ابن عابدین ۵/۲۸۱۔

(۲) رد المحتار علی الدر المختار ۵/۲۸۱۔

(۳) سورۂ شعراء/۱۵۵۔

(۴) الاختیار ۳/۶۹، ابن عابدین ۵/۲۸۱۔

الف-وضو وغسل کے وقت شفتین کو دھونا:

۴-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، شفتین کا ظاہر یعنی جو حصہ بلا تکلف فطری طور پر دونوں کے بند ہونے پر ظاہر ہو چہرہ کا جزو ہے، لہذا ان کو وضو وغسل میں دھونا واجب ہے [۱]، اس لئے کہ فرمان باری ہے: ''فَاغْسِلُوْا وَجُوْهَكُمْ'' [۲] (اپنے چہروں کو دھولیا کرو)۔

اور جو حصہ بند ہونے پر چھپ جائے تو وہ منہ کے تابع ہے، لہذا جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ) کے نزدیک اس کو وضو میں دھونا واجب نہیں، بلکہ مسنون ہے، اسی طرح مالکیہ وشافعیہ کے نزدیک غسل میں بھی، البتہ اس میں حنفیہ کا اختلاف ہے، انہوں نے کہا: غسل میں منہ اور ناک کو دھونا فرض ہے [۳]۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ منہ اور ناک چہرے کا حصہ ہیں، لہذا چھوٹی طہارت (وضو) اور بڑی طہارت (غسل) میں کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا واجب ہوگا [۴]۔

موضوع کی تفصیل: اصطلاحات ''غسل''، ''مضمضہ'' اور ''وضوء'' میں ہے۔

ب-شفتین پر جنایت کرنا:

۵-شفتین پر جنایت اگر عمداً ہو تو اس میں جمہور فقہاء کے نزدیک قصاص واجب ہے، اگر قصاص کے شرائط مثلاً مماثلت اور مساوات موجود ہوں۔ (دیکھئے: ''قصاص'')۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/۴، جواہر الإکلیل علی مختصر خلیل ۱/۱۴، الإقناع ۱/۳۸، کشاف القناع ۱/۹۶۔

(۲) سورۂ مائدہ/٦۔

(۳) ابن عابدین ۱/۱۰۲، الہندیہ ۱/۴، الدسوقی ۱/۹۷، ۱۳٦، نہایۃ المحتاج ۱/۲۸۰۔

(۴) کشاف القناع ۱/۹٦، المغنی ۱/۱۱۸۔

اگر جنایت خطاءً ہو تو دونوں ہونٹوں کے کاٹنے میں ایک پوری دیت ہوگی، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ عمرو بن حزم کی یہ حدیث ہے: ''وفي الشفتين الدية'' [۱] (اور دونوں ہونٹ میں دیت ہے)۔

جمہور کی رائے ہے کہ بلاتفریق کسی ایک ہونٹ کے کاٹنے میں آدھی دیت ہے، اس لئے کہ اگر دو عضو میں پوری دیت واجب ہو تو ایک میں آدھی ہوگی، جیسے دو ہاتھ اور دو پیر [۲]۔

حنابلہ کے یہاں ایک روایت ہے: اوپر کے ہونٹ میں ایک تہائی دیت اور نیچے کے ہونٹ میں دو تہائی دیت واجب ہوگی، اس لئے کہ نیچے کے ہونٹ کا فائدہ بڑا ہے، کیوں کہ یہی حرکت کرتا ہے اور تھوک اور کھانے کو محفوظ رکھتا ہے [۳]۔

جس طرح شفتین کے کاٹنے میں دیت واجب ہے، اسی طرح دونوں کے منافع ختم کرنے میں دیت ہے، یعنی ان پر اس طرح مارے کہ دونوں شل ہوجائیں یا سکڑ جائیں اور دانتوں پر بند نہ ہوسکیں [۴]۔

اس موضوع کی تفصیل ''دیات'' میں ہے۔

دوم: شفۃ بمعنی شرب:

٦-فقہاء نے انسان یا جانوروں کے ہونٹ لگا کر پینے کے معنی میں

(۱) حدیث عمرو بن حزم: ''وفي الشفتين الدية'' کی روایت نسائی (۸/۵۸، ۵۹ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے اور ابن حجر نے التلخیص (۴/۱۷، ۱۸ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں کی ہے، اس کی اسناد میں کلام ہے، لیکن علماء کی ایک جماعت سے اس حدیث کو صحیح قرار دینا نقل کیا ہے۔

(۲) الاختیار ۵/۳۱، البدائع ۷/۳۰۸، روضۃ الطالبین ۹/۱۸۲، الزیلعی ٦/۱۲۹، کشاف القناع عن متن الإقناع ۵/۵۴۹۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۸/۱۴۔

(۴) سابقہ مراجع، کشاف القناع ٦/۴۰۔

شفة کا حکم مشترکہ منافع اور حقوق ارتفاق کے بیان میں لکھا ہے۔

اکثر فقہاء نے شرب کے لحاظ سے پانی کو چار اقسام میں تقسیم کیا ہے، موصلی حنفی نے کہا:

پانی کی چند اقسام ہیں: اول: سمندر کا پانی، اس سے انتفاع تمام مخلوقات کے لئے عام ہے، ہونٹ لگا کر پینا، اراضی کی سینچائی کرنا، نہریں کھود کر پانی لے جانا جائز ہے، کسی کو اس سے نہیں روکا جاسکتا، جیسے سورج اور ہوا سے فائدہ اٹھانا۔

دوم: وادی اور بڑے دریا جیسے جیحون، سیحون، نیل، فرات اور دجلہ، ان میں تمام لوگ حصہ دار ہیں، ہونٹ لگا کر پئیں، زمینوں کو سیراب کریں، اس پر چکی اور رہٹ نصب کریں، بشرطیکہ عام لوگوں کو ضرر نہ پہنچے۔

سوم: کسی گاؤں کے لئے خصوصی نہر کا پانی، دوسرے لوگ اس میں ہونٹ لگا سکتے ہیں، یعنی خود پی سکتے ہیں اور جانوروں کو سیراب کرسکتے ہیں، اور وضو، کپڑے دھونے اور پکانے کے لئے اس کو لے سکتے ہیں، کسی اور کام کے لئے نہیں، کنواں اور حوض دونوں کا حکم خاص نہر کے حکم کی طرح ہے۔

چہارم: وہ پانی جس کو گڑھے وغیرہ میں محفوظ کرلیا جائے، کسی کے لئے ایسے پانی میں سے مالک کی اجازت کے بغیر ذرا بھی لینا ممنوع ہے، مالک اس کو فروخت کرسکتا ہے، اس لئے کہ محفوظ کرنے کی وجہ سے وہ اس کا مالک ہے، اور اگر کنواں یا چشمہ یا نہر کسی کی ملکیت میں ہو تو وہ پانی پینے کے خواہش مند کو اپنی ملکیت میں داخل ہونے سے روک سکتا ہے بشرطیکہ قریب میں مباح زمین میں پانی موجود ہو، لیکن اگر اسے پانی نہ ملے تو مالک اس کو چھوڑ دے کہ وہ خود سے آ کر پانی لے لے یا باہر نکال کر پانی اس کو دے دے، اور اگر وہ اس کو پانی نہ دے اور اس کو پیاس کی وجہ سے اپنی جان یا اپنی سواری کے جانور کی جان کو خطرہ ہو تو وہ ہتھیار کے ذریعہ اس سے لڑ سکتا ہے، اور برتن میں جو پانی جمع کرلیا گیا اس کو لینے کے لئے ہتھیار کے بغیر اس سے لڑے گا[۱]۔

دوسرے فقہاء نے بھی بعض فروعات میں تفصیل و اختلاف کے ساتھ یہی لکھا ہے[۲]۔ دیکھئے: اصطلاح "شرب" اور "میاہ"۔

شفیع

دیکھئے: "شفعۃ"۔

شقّ

دیکھئے: "قبر"۔

(۱) الاختیار للموصلی ۳/۷۰، ۷۱۔

(۲) القوانین الفقہیہ ۱/۳۳۱، مغنی المحتاج ۲/۳۷۳-۳۷۵، کشاف القناع ۴/۱۸۹-۱۹۰، ۱۹۸، القلیوبی ۳/۹۵-۹۷، ابن عابدین ۵/۲۸۱-۲۸۲، المغنی ۵/۵۸۳، ۵۹۰۔

شکر

تعریف:

۱- شکر: شكرته وشكرت له، أشكر شكرا وشكوراً وشكرانًا'' کا مصدر ہے، شکر اہل لغت کے نزدیک اپنے ساتھ ہونے والے بہتر سلوک کا اعتراف کرنا، اس کا اعلان کرنا، اور ایسا کرنے والے کی تعریف کرنا ہے، شکر کسی بھلائی اور نعمت کے مقابلہ میں ہی ہوتا ہے [۱]۔ نعمت کا شکر اس کے کفر (ناشکری) کے بالمقابل ہے، اللہ تعالی نے حضرت لقمان کا قول نقل کرتے ہوئے فرمایا: ''وَمَنْ يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَ مَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللّٰهَ غَنِيٌّ حَمِيْدٌ'' [۲] (اور جو کوئی شکر کرتا ہے وہ اپنے ہی (نفع کے) لئے شکر کرتا ہے اور جو کوئی ناشکری کرے سو اللہ بے نیاز، قابل حمد ہے)۔

شکر: زبان، دل اور اعضاء پر نعمت کا اثر ظاہر ہونا ہے، یعنی زبان سے بہتر سلوک کا اقرار کرے، اس کی تعریف کرے، دل نعمت کا معترف ہو، اور اعضاء و جوارح مشکور (جس کا شکریہ ادا کرنا ہے) کی مرضیات میں استعمال ہوں [۳]۔ جیسا کہ شاعر نے کہا:

أفادتكم النعماء مني ثلاثة

يدي و لساني و الضمير المحجبا

(نعمت نے میری طرف سے آپ کو تین چیز عطا کیں، میرا ہاتھ، میری زبان اور مخفی ضمیر)۔

اصطلاح میں شکر الٰہی: بندے کا اللہ کی عطا کردہ نعمتوں کو اس کی اطاعت میں لگانا ہے [۱]، یا جن کاموں کے واسطے ان کی تخلیق ہوئی ان میں لگانا، اللہ کی طرف سے بندہ کے شکر کا مطلب یہ ہے کہ اللہ کے یہاں تھوڑا عمل بڑھتا رہتا ہے، اور اس کے انجام دینے والے کو بڑھا چڑھا کر بدلہ دیا جاتا ہے [۲]۔ حدیث میں ہے: ''أن رجلا رأى كلبا يأكل الثرى من العطش، فأخذ الرجل خفه فجعل يغرف له به حتى أرواه، فشكر اللّٰه له، فأدخله الجنة'' [۳] (ایک شخص نے ایک کتے کو دیکھا جو پیاس کی وجہ سے گیلی مٹی چاٹ رہا تھا، اس نے اپنا موزہ اتارا، اور اس میں پانی بھر بھر کر اس کو پلانا شروع کر دیا، یہاں تک کہ اس کو سیراب کر دیا، اللہ نے اس کے عمل کی قدر کی اور اس کو جنت میں داخل کر دیا)، اس وجہ سے اللہ تعالی کے اوصاف میں ''شکور'' آیا ہے، جیسا کہ فرمان باری ہے: ''وَاللّٰهُ شَكُوْرٌ حَلِيْمٌ'' [۴] (اور اللہ بڑا قدر داں ہے بڑا بردبار ہے)۔

---

(۱) لسان العرب، مدارج السالکین ۲ر ۲۴۴-۲۴۶، المجموع للنووی ار ۴۷، المطبعۃ المنیر یہ، نہایۃ المحتاج ار ۲۲۔

(۲) سورۂ لقمان ر ۱۲۔

(۳) تفسیر القرطبی ار ۳۳۳ طبع دارالکتب المصریہ، مدارج السالکین ۲ر ۲۴۴-۲۴۶۔

(۱) نہایۃ المحتاج، حاشیۃ الشبر املسی ار ۲۲، أسنی المطالب ار ۳، شرح مسلم الثبوت ار ۴۷۔

(۲) فتح الباری ار ۲۷۸۔

(۳) حدیث: ''إن رجلا رأى كلبا يأكل الثرى......'' کی روایت بخاری (الفتح ار ۲۷۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴ر ۱۷۶۱ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہ سے کی ہے، الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۴) سورۂ تغابن ر ۱۷۔

متعلقہ الفاظ:

الف-مدح:

۲-مدح لغت میں: اچھی تعریف ہے، مدح، ذی روح اور غیر ذی روح دونوں کی ہوتی ہے، حتی کہ اگر کوئی خوبصورت موتی دیکھ کر اس کا حسن بیان کرے تو اس نے اس کی مدح کی ہے، احسان پر مدح اس سے قبل اور اس کے بعد ہوتی ہے، اور شکر احسان کے بعد ہی ہوتا ہے [۱]۔

ب-حمد:

۳-حمد: کسی کی تعظیم کے قصد سے اس کے عمدہ اوصاف وافعال کے ساتھ اس کی تعریف کرنا ہے، حمد کی ضد: ذم ہے، حمد اس اعتبار سے شکر سے عام ہے کہ شکر خاص طور پر صرف اس نعمت پر ہوتا ہے جو مشکور نے شاکر کو عطا کی ہو، جب کہ حمد، شاکر پر انعام کے مقابل میں بھی ہوتی ہے، اس کے بغیر بھی ہوتی ہے، اور بسا اوقات سرے سے کسی نعمت کے مقابلہ میں نہیں بلکہ کسی کے عمدہ اوصاف وفضائل سے آراستہ ہونے کے سبب ہوتی ہے، لہذا یہ نہیں کہا جائے گا: "**شکرنا الله علی حکمته و علمه**" (ہم نے اللہ کی حکمت وعلم پر اس کا شکر یہ ادا کیا)، البتہ یہ کہا جائے گا: "**حمدنا الله علی ذلک**" (اس چیز پر ہم نے اللہ کی حمد کی)، جیسا کہ اپنے احسان وفضل وکرم پر وہ قابل ستائش وحمد ہے، اور شکر اس اعتبار سے حمد سے عام ہے کہ شکر زبان، دل اور اعضاء وجوارح سب سے ہوتا ہے، جب کہ حمد صرف زبان سے ہوتی ہے، لہذا اگر کسی نعمت پر زبان سے تعریف ہو تو اس میں حمد وشکر دونوں جمع ہوں گے، اور ذاتی اوصاف وغیرہ پر زبان سے تعریف ہو تو صرف حمد ہوگی، اور دل واعضاء وجوارح سے ہو تو صرف شکر ہوگا [۲]۔ حدیث میں ہے: "**الحمد رأس الشکر فمن لم یحمد الله لم یشکره**" [۱] (حمد، شکر کی اصل ہے، جس نے اللہ کی حمد نہیں کی اس نے اس کا شکر یہ ادا نہیں کیا)۔

شکر کے احکام:

۴-شکر کی دو قسمیں ہیں: اللہ تعالی کا شکر، اللہ تعالی کے بندوں کا شکر۔

اول: اللہ تعالی کا شکر:

شرعی حکم:

۵- اللہ کی نعمت پر اس کا شکر ادا کرنا فی الجملہ شرعاً واجب ہے، لہذا بالکلیہ اس کو ترک کرنا ناجائز ہے، حلیمی نے اس کے لئے ان آیات سے استدلال کیا ہے جن میں حکم دیا گیا ہے، مثلاً فرمان باری ہے: "**فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ**" [۲] (مجھے یاد کرتے رہو میں بھی تمہیں یاد کرتا رہوں گا اور میری شکر گذاری کرتے رہو اور میری ناشکری نہ کرو)۔ نیز فرمان باری ہے: "**فَاذْكُرُوا آلَآءَ اللّٰهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ**" [۳] (سو اللہ کی نعمتوں کو یاد کرو، تاکہ (ہر طرح) فلاح پاؤ)۔

پھر حلیمی نے کہا: ان دو آیات اور ان جیسی دوسری آیات سے ثابت ہوتا ہے کہ بندوں پر واجب ہے کہ وہ اپنے اوپر اللہ کی عظیم

(۱) لسان العرب، تفسیر الرازی ۲۱۹/۱۔

(۲) المجموع للنووی ۴۷/۱، تفسیر الرازی ۲۱۹/۱، نہایۃ المحتاج ۲۱/۱، مدارج

= السالکین ۲۴۶/۲، أسنی المطالب ۳/۱۔

(۱) حدیث: "**الحمد رأس الشکر......**" کی روایت بیہقی نے شعب الایمان میں حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاص سے کی ہے اور ان کے اور ان سے روایت کرنے والے کے درمیان انقطاع کی وجہ سے اس کو معلول کہا ہے، جیسا کہ المناوی کی فیض القدیر (۴۱۸/۳ طبع المکتبۃ التجاریہ) میں ہے۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۵۲۔

(۳) سورۂ اعراف/ ۶۹۔

نعمتوں کے لئے اس کا شکر ادا کریں [۱]۔

پھر انہوں نے وجوب کے لئے اس فرمان باری سے بھی استدلال کیا ہے: "ثُمَّ لَتُسْأَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ" [۲] (پھر اس روز تم سے (ہر) نعمت کی پوچھ ہوگی)، اور یہ معلوم ہے کہ نعمت کے بارے میں سوال شکر ادا کرنے کے متعلق سوال کرنا ہے [۳]۔

اللہ کی نعمتوں پر اس کا شکر ادا کرنا عقل کی وجہ سے واجب ہے، پھر شریعت نے آ کر اس کو پختہ کر دیا، یا صرف شریعت کی رو سے واجب ہے؟ یہ بات مختلف فیہ ہے۔

پہلی رائے اکثر مشائخ احناف کی ہے، صدر الشریعہ نے صراحت کی ہے کہ یہی حنفیہ کا مذہب ہے، اور یہی معتزلہ کی بھی رائے ہے۔

اشاعرہ کی رائے ہے کہ شکر ادا کرنا محض عقل کے سبب واجب نہیں، اس لئے کہ آخرت کے امور ثواب وعقاب کے ثابت کرنے میں عقل کو کوئی دخل نہیں [۴]۔ مسئلہ کو "اصولی ضمیمہ" میں دیکھا جائے۔

امام رازی نے فرمان باری: "إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَّ إِمَّا كَفُورًا" [۵] (ہم ہی نے اس کو راستہ بتایا (پھر) یا تو وہ شکرگزار (ہوا) اور یا کافر (ہوگیا)) کی تفسیر میں کہا: "شاکر" سے مراد وہ ہے جو اپنے اوپر شکر کے وجوب کا اقرار واعتراف کرنے والا ہو، اور "کفور" سے مراد وہ ہے جو اس کا اقرار نہ کرے، یا تو اس لئے کہ وہ خالق کا منکر ہو، یا اس لئے کہ وہ اس کے شکر کے وجوب کا منکر ہو [۶]۔

(۱) المنہاج فی شعب الایمان ۲/ ۵۴۵ طبع دار الفکر بیروت ۱۳۹۹ھ۔
(۲) سورۂ تکاثر/ ۸۔
(۳) المنہاج ۲/ ۵۵۵۔
(۴) المستصفی للغزالی ۱/ ۶۱، شرح مسلم الثبوت ۱/ ۴۷ طبع بولاق ۱۳۲۲ھ۔
(۵) سورۂ انسان/ ۳۔
(۶) تفسیر الرازی ۳۰/ ۲۳۹۔

کثرت سے شکر کرنا مستحب ہے، شکر کے کچھ مستحب مواقع ہیں، مثلاً کھانے پینے اور لباس پر شکر ادا کرنا (دیکھئے: "تحمید")۔

شکر کی فضیلت:

۶ - شریعت میں مختلف انداز سے شکر کی فضیلت ثابت کی گئی ہے جن میں چند درج ذیل ہیں:

الف - اللہ تعالی نے اپنی کتاب میں شکر کرنے والوں کی تعریف کی، اور اپنی مخلوقات میں سے بعض خاص افراد کو شکر سے متصف فرمایا، جیسا کہ فرمان باری ہے: "إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلّٰهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ شَاكِرًا لِأَنْعُمِهِ" [۱] (بیشک ابراہیم بڑے مقتدا اللہ کے فرمانبردار (اور اس کی طرف) یک رخ رہنے والے تھے، اور وہ مشرکوں میں سے نہ تھے (اللہ) کی نعمتوں کے بڑے شکرگذار)۔ حضرت نوح علیہ السلام کے متعلق اللہ تعالی نے فرمایا: "إِنَّهُ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا" [۲] (وہ بڑے شکرگزار بندہ تھے)۔

ب - اللہ تعالی نے اپنے انعامات کا مقصد شکر قرار دیا ہے، فرمان باری ہے: "وَاللّٰهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الْأَبْصَارَ وَ الْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ" [۳] (اور اللہ ہی نے تم کو تمہاری ماؤں کے پیٹ سے نکالا اس حال میں کہ تم کچھ نہیں جانتے تھے اور تمہارے لئے سماعت اور بینائی اور دل پیدا کئے تاکہ تم شکرگزار بنو)۔ اور جانوروں کو ماتحت کر دینے کے بارے میں فرمایا: "كَذٰلِكَ سَخَّرْنَاهَا لَكُمْ

(۱) سورۂ نحل/ ۱۲۰، ۱۲۱۔
(۲) سورۂ اسراء/ ۳۔
(۳) سورۂ نحل/ ۷۸۔

لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُوْنَ"[۱] (ہم نے اسی طرح ان (جانوروں) کو تمہارے زیرحکم کردیا تاکہ تم شکرادا کرو)۔

ج- اللہ تعالی نے شکرگزاروں کو بہتر بدل عطا کرنے کا وعدہ فرمایا ہے:"وَسَنَجْزِيْ الشَّاكِرِيْنَ"[۲] (اور عنقریب ہم شکر گزاروں کو بدلہ دے دیں گے)۔اور اللہ تعالی نے یہ واضح فرمایا دیا کہ اگرچہ وہ شکرگزاروں کو محبوب رکھتا ہے،لیکن ان کی شکرگزاری کا کوئی فائدہ اللہ تعالی کونہیں ملتا، بلکہ اس کا فائدہ خودان ہی کو پہنچتا ہے، فرمانِ باری ہے:"وَمَنْ يَّشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهٖ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللّٰهَ غَنِيٌّ حَمِيْدٌ"[۳] (اور جو کوئی شکر کرتا ہے وہ اپنے ہی (نفع کے) لئے شکر کرتا ہے اور جو کوئی ناشکری کرے سو اللہ بے نیاز، قابل حمد ہے)۔

د- اللہ تعالی نے شکر کو مزید انعامات کا سبب بنایا ہے،فرمان باری ہے:"وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيْدَنَّكُمْ وَ لَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِيْ لَشَدِيْدٌ"[۴] (اور (وہ وقت یاد کرو) جب تمہارے پروردگار نے تمہیں اطلاع دے دی تھی کہ اگر شکر کرو گے تو تمہیں ضرور زیادہ دوں گا اور اگر تم ناشکری کرو گے تو بیشک میرا عذاب بڑا سخت ہے)۔

ھ-اللہ تعالی نے خود کو"شاکر"اور"شکور"فرمایا، بایں معنی کہ وہ تھوڑے عمل کو بھی قبول کرتا ہے، اوراس کے کرنے والے کی تعریف کرتا ہے،فرمان باری ہے:"وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللّٰهَ شَاكِرٌ عَلِيْمٌ"[۵] (اور جو کوئی خوشی سے کوئی امر خیر کرے سو اللہ تو بڑا قدرداں ہے بڑا علم رکھنے والا ہے)۔

نیز فرمایا:"وَمَنْ يَقْتَرِفْ حَسَنَةً نَزِدْ لَهٗ فِيْهَا حُسْنًا إِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ شَكُوْرٌ"[۱] (اور جو کوئی نیکی کرے گا ہم اس کی نیکی میں اور خوبی زیادہ کردیں گے، بیشک اللہ بڑا بخشنے والا ہے بڑا قدرداں ہے)۔

و- کثرت سے شکرادا کرنے والے کم ہیں،فرمان باری ہے: "اعْمَلُوْا آلَ دَاوٗدَ شُكْرًا وَقَلِيْلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشَّكُوْرُ"[۲] (اے داؤد کے خاندان والو! تم شکریہ میں (نیک) کام کرو اور میرے بندوں میں کم ہی شکرگذار ہوتے ہیں)۔ابن القیم نے کہا: سارے عالم میں شکرکرنے والوں کے کم ہونے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ اللہ تعالی کے خاص بندے ہیں۔

ز- نیک بندوں کی دعاؤں میں مذکور ہے کہ اللہ تعالی کی نعمتوں کے سامنے آنے پر اللہ تعالی ان کو شکرادا کرنے کی توفیق دے، مثلاً حضرت سلیمان علیہ السلام کی دعا ہے:"رَبِّ اَوْزِعْنِي اَنْ اَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِيْ اَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلٰى وَالِدَيَّ"[۳] (اے میرے پروردگار مجھے اس پر مداومت دے کہ میں تیری نعمتوں کا شکرادا کیا کروں جو تو نے مجھ پر اور میرے والدین پر کی ہیں)۔اور روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "رب اجعلني لك شكارا"[۴] (پروردگار! مجھے اپنا بہت زیادہ شکرگزار بنا)۔اورجس کو آپ سے محبت تھی اس کو آپ نے حکم دیا کہ اللہ تعالی سے اس کا شکریہ ادا کرنے پر مدد مانگیں، چنانچہ فرمایا:"یامعاذ! والله إني لأحبك

(۱) سورۂ حج/۳۶۔
(۲) سورۂ آل عمران/۱۴۵۔
(۳) سورۂ لقمان/۱۲۔
(۴) سورۂ ابراہیم/۷۔
(۵) سورۂ بقرہ/۱۵۸۔

(۱) سورۂ شوری/۲۳۔
(۲) سورۂ سبا/۱۳۔
(۳) سورۂ نمل/۱۹۔
(۴) حدیث:"رب اجعلني لك شكارا" کی روایت ترمذی (۵/۵۵۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عباس سے کی ہے،اورکہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

...... أوصيک يا معاذ، لاتدعن في دبر كل صلاة تقول: اللهم أعني على ذكرک وشكرک وحسن عبادتک"[۱] (اے معاذ! بخدا! میں تم سے محبت کرتا ہوں...... اے معاذ! میں تمہیں حکم دیتا ہوں کہ تم کسی نماز کے بعد یہ پڑھنا نہ چھوڑو: خدایا! اپنے ذکر، اپنے شکر اور اپنی بہترین عبادت کرنے میں میری مدد فرما)۔

ح- اللہ تعالی نے شکر کو صبر کے ساتھ ذکر کیا ہے، فرمان باری ہے: "إِنَّ فِيْ ذٰلِکَ لَاٰيَاتٍ لِكُلِّ صَبَّارٍ شَكُوْرٍ"[۲] (بیشک ان میں (بڑی) نشانیاں ہیں ہر صابر شاکر کے لئے)۔ یہ قرآن میں چار جگہوں پر ہے، شکر نعمتوں کے ملنے پر یا مصیبتوں کے ٹلنے پر ہوتا ہے، اور صبر نعمتوں کے جانے پر یا مصیبت کے آنے پر ہوتا ہے، نیز اس لئے کہ طاعت پر صبر کرنا بعینہ اس پر شکر ادا کرنا ہے[۳]۔

حدیث میں آیا ہے: "الإيمان نصفان فنصف في الصبر و نصف في الشكر"[۴] (ایمان کے دو اجزاء ہیں، آدھا صبر میں، آدھا شکر میں ہے)، یہ شعبی سے موقوفاً مروی ہے[۵]۔

---

(۱) حدیث: "يا معاذ! والله إني لأحبک......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۱۸۱ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۳/ ۲۷۳-۲۷۴ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے اس کی موافقت کی ہے۔

(۲) سورۂ ابراہیم/ ۵۔

(۳) مدارج السالکین ۲/ ۲۴۳۔

(۴) حدیث: "الإيمان نصفان، فنصف في الصبر ونصف في الشكر" کی روایت بیہقی نے ''شعب الایمان'' میں کی ہے، جیسا کہ الجامع الصغیر للسیوطی (۳/ ۱۸۸ بشرح الفیض طبع المکتبۃ التجاریہ) میں ہے، اور مناوی نے کہا: اس میں یزید رقاشی ہیں، اور ذہبی وغیرہ نے کہا کہ وہ متروک ہیں۔

(۵) تفسیر القرطبی میں سورہ ابراہیم/ ۵ کی تفسیر۔

جس پر شکر ہوتا ہے:

اس کی تین قسمیں ہیں:

۷- اول: اللہ تعالی کا اس کی ان نعمتوں پر شکر جو اس نے شکر کرنے والے کو دی ہیں، اور بندہ بہر حال اللہ تعالی کی نعمتوں میں ہی رہتا ہے، اللہ تعالی نے اس کی طرف یوں اشارہ فرمایا: "وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللّٰهِ"[۱] (اور تمہارے پاس جو بھی کوئی نعمت ہے وہ اللہ ہی کی طرف سے ہے)۔ بہت سی قرآنی آیات میں ان نعمتوں کو بالتفصیل شمار کیا گیا ہے، ان میں لطف و کرم کے پہلوؤں اور ان سے عبرت حاصل کرنے کی طرف توجہ دلائی گئی ہے، اور یہ بیان کیا گیا ہے کہ اللہ تعالی نے ان کو انسان کی آزمائش کے لئے رکھا ہے کہ آیا وہ شکر گزار ہوتا ہے یا ناشکری کرتا ہے۔

مثلاً: زمین کو بچھونا بنانے، آسمان کو چھت بنانے، سورج کو چمک دار اور چاند کو چاندنا بنانے، زمین میں خوراکیں مقرر کرنے، آسمان سے پینے کے لئے پانی نازل کرنے، اس میں پودے اگانے، اور انسان کے جسم کی بہتری کے لئے دوسری چیزیں اگانے، چوپایوں کو پیدا کرنے اور ان میں لوگوں کے لئے مختلف نفع کی چیزیں بنانے کی نعمتیں ہیں مثلاً: ان کے گوشت، دودھ، اون، پشم، بال، ان کی سواری، ان سے زیب و زینت اختیار کرنا۔

نیز انسان کو بہترین انداز پر پیدا کرنے، کان، آنکھ اور دل بنانے تاکہ یہ ادراک و علم کا ذریعہ ہوں، اور انسان کو بات کرنا سکھانے کی نعمت۔

نیز رسولوں کو بھیجنے، کتابوں کو نازل کرنے اور ایمانی راستے بتانے کی نعمت، یہ سب عام نعمتیں ہیں، ایسا نہیں کہ صرف مسلمان کو

---

(۱) سورۂ نحل/ ۵۳۔

ملیں، کافر محروم ہوں[(۱)]۔

کچھ خصوصی نعمتیں ہیں جن میں سب سے بڑی نعمت: ایمان کی توفیق اور راہ حق کی ہدایت اور نیک عمل کو آسان کرنا ہے، اس لئے کہ یہ آخرت میں عذاب سے چھٹکارا پانے اور وہاں اس کی نعمتوں کے حصول کا سبب ہے۔

حلیمی نے کہا: ان نعمتوں میں شکر کی سب سے زیادہ مستحق نعمت، ایمان، ہدایت کی رہنمائی اور اس کے قبول کرنے کی توفیق دینے کی نعمت ہے، اس لئے کہ یہ ایسا مقصود ہے جو دوسرے کے تابع نہیں، اس کے سوا ہر مقصود اس کے تابع ہے، اس کے لئے سہولت پیدا کرنا بڑی نعمت ہے جس کا تقاضا ہے کہ گناہوں سے گریز کر کے اور ایمان کے ساتھ اس کے حقوق کی ادائیگی کے ذریعہ اس کا شکر ادا کیا جائے۔ اس لئے کہ اللہ پر ایمان، بندہ اور خدا کے درمیان عہد ہے اور ہر عہد کو پورا کرنا ضروری ہے، اور ایمان کے بعد ہر عبادت اللہ کی نعمت کا شکر ہے، اور ان میں سے ہر چیز کے لئے آسانی پیدا کرنا ایسی نعمت ہے جس کا شکریہ دل اور زبان سے کرنا ضروری ہے[(۲)]۔

۸- قسم دوم: مصیبتوں کے ٹلنے پر شکر ادا کرنا، خواہ اس کی ذات سے ٹلیں یا اس کی اولاد وغیرہ سے یا عام مسلمانوں سے، مثلاً: مرض کا جانا، طاعون کا رکنا، یا دشمن کا واپس جانا، اور اسی طرح کی وہ چیزیں جن کے ضرر کا اندیشہ لاحق ہوتا ہے، جیسے ڈوبنا یا جلنا، اور اسی معنی میں جنتیوں کا یہ مقولہ ہے: **"اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ أَذْهَبَ عَنَّا الْحُزْنَ ط إِنَّ رَبَّنَا لَغَفُوْرٌ شَكُوْرٌ"**[(۳)] (اور یہ لوگ کہیں گے کہ اللہ کا شکر ہے جس نے ہم سے غم دور کیا، بیشک ہمارا پروردگار بڑا مغفرت والا ہے بڑا قدرداں ہے)۔

امام نووی نے اس کے لئے اس حدیث سے استدلال کیا ہے: **"أن النبي ﷺ ليلة أسري به أتي بقدحين من خمر و لبن فنظر إليهما، فأخذ اللبن، فقال له جبريل: الحمد لله الذي هداک للفطرة، لو أخذت الخمر لغوت أمتک"**[(۱)] (اسراء کی رات نبی کریم ﷺ کے سامنے دو پیالے پیش کئے گئے ایک میں شراب تھی، اور دوسرے میں دودھ، آپ نے دونوں کو دیکھا اور دودھ کا پیالہ لے لیا، حضرت جبرئیل علیہ السلام نے کہا: اللہ کا شکر ہے جس نے آپ کو فطرت کی ہدایت کی، اگر آپ شراب کو لیتے تو آپ کی امت گمراہ ہوجاتی)۔

اگر عافیت مند شخص کسی کو عقلی یا جسمانی مصیبت میں مبتلا دیکھے تو عافیت پر اللہ کا شکر ادا کرنا مسنون ہے[(۲)]۔ اس لئے کہ روایت میں ہے: **"أن النبي ﷺ سجد لرؤية زَمِن"**[(۳)] (رسول اللہ ﷺ نے ایک اپاہج کو دیکھا تو سجدہ میں چلے گئے)۔

روایت میں ہے کہ عافیت مند یہ دعا پڑھے: **"الحمد لله الذي عافاني مما ابتلاک به"**[(۴)] (شکر ہے اس اللہ کا جس نے مجھے اس مصیبت سے عافیت بخشی جس میں اس نے تمہیں مبتلا کیا ہے)۔

---

(۱) حلیمی اور غزالی دونوں نے نعمتوں کے بیان، ان کی اصناف اور پہلوؤں کو شمار کرنے کے لئے ایک فصل شکر کے احکام کی وضاحت کے لئے مقدمہ کے طور پر قائم کی ہے، دیکھئے: المنہاج ۲/ ۵۱۹، ۵۴۴، الإحیاء ۴/ ۹۶، ۱۱۹۔

(۲) المنہاج فی شعب الایمان ۲/ ۵۵۴۔

(۳) سورۂ فاطر/ ۳۴۔

(۱) حدیث: "أن النبي ﷺ ليلة أسرى به أتى بقدحين من خمر ولبن" کی روایت بخاری (الفتح ۸/ ۳۹۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۵۹۲ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہ سے کی ہے۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۲/ ۹۹، أسنی المطالب ۱/ ۱۹۹، مطالب اولی النہی ۱/ ۵۹۰، الاذکار للنووی/ ۱۰۴۔

(۳) حدیث: "أن النبي ﷺ سجد لرؤية زمن" کی روایت بیہقی (۲/ ۳۷۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، اور ارسال کی وجہ سے اسے معلول کہا ہے۔

(۴) حدیث: "الحمد لله الذی عافانی مما ابتلاک به" کی روایت ترمذی (تحفۃ الاحوذی ۹/ ۳۹۱-۳۹۲ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن غریب ہے۔

سوم:

ابتلاء، مصائب اور آلام کے وقت شکر:

۹- یہ شکر مشروع ہے، اس لئے کہ حضرت ابو موسیؓ کی حدیث ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "إذا مات ولد العبد قال الله لملائكته: قبضتم ولد عبدي؟ فيقولون: نعم، فيقول: قبضتم ثمرة فؤاده؟ فيقولون: نعم، فيقول: ماذا قال عبدي؟ فيقولون: حمدك و استرجع، فيقول الله: ابنوا لعبدي بيتا في الجنة، وسموه بيت الحمد"[۱] (جب بندہ کی اولاد مرجاتی ہے تو اللہ تعالی فرشتوں سے فرماتے ہیں: تم نے میرے بندے کی اولاد کی روح قبض کرلی؟ وہ کہتے ہیں: ہاں، اللہ تعالی فرماتے ہیں: تم نے اس کے جگر گوشے کی روح قبض کرلی؟ وہ کہتے ہیں: جی ہاں، اللہ تعالی فرماتے ہیں: میرے بندے نے کیا کہا؟ وہ کہتے ہیں، اس نے تیری حمد بیان کی، اور "إنا لله و إنا إليه راجعون" پڑھا، اللہ تعالی فرماتے ہیں: میرے بندہ کے لئے جنت میں ایک گھر بنادو، اور اس کا نام "بیت الحمد" رکھدو)۔

ان پر شکر کی وجہ یہ ہے کہ ان میں گناہوں کی معافی، درجات کی بلندی اور ان پر صبر کرنے میں اجر وثواب ہے۔

ابن القیم اس کی توجیہ میں کہتے ہیں: شکر اس غصہ کو دبانے کے لئے ہوگا جو اس کو آیا ہے، اور شکایت کی پردہ پوشی کے لئے، ادب کی رعایت کے لئے، اور علم کی راہ پر چلنے کے لئے ہوگا، اس لئے کہ وہ اللہ کا ایسا شکر ادا کررہا ہے جو اللہ کے فیصلہ سے راضی شخص ادا کرتا ہے[۲]۔

اسی وجہ سے حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ مسنون ہے کہ جب مریض سے اس کی حالت پوچھی جائے اور ڈاکٹر کو شکایت بتانا چاہے تو پہلے الحمد للہ کہہ لے، انہوں نے کہا: اس لئے کہ حضرت ابن مسعود کی مرفوع روایت ہے: "إذا كان الشكر قبل الشكوى فليس بشاك"[۱] (اگر شکایت سے پہلے شکر ہو تو یہ شکایت کرنے والا نہ ہوگا)۔ بہوتی نے کہا: امام احمد پہلے صرف الحمد للہ کہتے تھے، لیکن جب طبیب سنت عبد الرحمن ان کے پاس آئے اور ان سے بشر بن حارث کے واسطے سے حدیث بیان کی تو جب ان سے پوچھتے تو کہتے: الحمد لله مجھے یہ شکایت ہے[۲]۔

جن چیزوں سے اللہ تعالی کا شکر ادا ہوگا:

۱۰- نعمت پر اللہ کا شکر چند امور کے ذریعہ ادا ہوتا ہے:

اول: نعمت کو جاننا یعنی یہ جانے کہ یہ نعمت ہے، اس کی قدر جانے، اس کے نعمت ہونے کی وجہ جانے، ذہن میں اس کا استحضار رکھے، اس کو نمایاں رکھے، کیوں کہ بہت سے لوگ ایسے ہیں جن کے ساتھ تم حسن سلوک کرتے ہو، اور ان کو اس کا علم بھی نہیں ہوتا، حضور ﷺ نے نعمت کی قدر جاننے پر اس فرمان میں تنبیہ کی ہے: "انظروا إلى من هو أسفل منكم ولا تنظروا إلى من هو فوقكم فهو أجدر أن لاتزدروا نعمة الله عليكم"[۳] (اپنے سے نیچے والے کو دیکھو، اپنے سے اوپر والے کو مت دیکھو، اگر ایسا کروگے تو تم پر اللہ کی جو نعمت ہے اس کو حقیر نہ سمجھوگے)۔

دوم: یہ جاننا کہ نعمت اللہ کی طرف سے ہے، لہذا جو شخص اللہ کا

(۱) حدیث: "إذا مات ولد العبد......" کی روایت ترمذی (۳۳۲/۳ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن غریب ہے۔

(۲) مدارج السالکین ۲۵۴/۲، احیاء علوم الدین ۱۲۵/۴-۱۲۹۔

(۱) حدیث: "إذا كان الشكر قبل الشكوى فليس بشاك" کو قاضی ابن ابیعلی نے طبقات الحنابلہ (۱۵۱/۱-۱۵۲ طبع مطبعۃ الاعتدال، دمشق) میں بشر بن حارث کے طریق سے ذکر کیا ہے، جنھوں نے اس کو اپنی سند سے لکھا ہے۔

(۲) کشاف القناع ۷۹/۲۔

(۳) حدیث: "انظروا إلى من هو أسفل منكم ......" کی روایت مسلم (۲۲۷۵/۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہ سے کی ہے۔

اقرار نہ کرے یا اللہ تعالی کی طرف سے نعمتوں کے ہونے کا اقرار نہ کرے تو وہ اللہ کا شکر ادا کرے گا، اس کا تصور نہیں کیا جا سکتا، اور جب اس کو معلوم ہو کہ یہ نعمتیں اللہ تعالی کی طرف سے ہیں تو ان کی وجہ سے وہ اللہ سے محبت کرے گا۔

سوم: فقر اور ضرورتمندی کے اظہار کے ذریعہ نعمت کو قبول کرنا اور یہ جاننا کہ بندے کو نعمتیں کسی استحقاق کے سبب یا قیمت خرچ کرنے کے سبب نہیں، بلکہ محض اللہ تعالی کے فضل وکرم سے ملی ہیں۔

چہارم: نعمت عطا کرنے والے کی تعریف کرنا، نعمتوں کو نہ چھپانا، اس لئے کہ نعمتوں کو چھپانا، ناشکری ہے، اور تعریف یا تو عمومی ہوگی، مثلاً: اللہ تعالی کو سخی، کریم، حسن سلوک واحسان کرنے والا بتانا، یا خصوصی ہوگی یعنی اس نعمت کو ذکر کرکے، اس کے فضل کو نعمت دینے والے کی طرف منسوب کرنا اور اس پر اس کی حمد کرنا، فرمان باری ہے: "وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّکَ فَحَدِّثْ"[1] (اور اپنے پروردگار کی نعمتوں کا تذکرہ بھی کرتے رہا کیجئے)۔ اور فرمان نبوی ہے: "التحدث بنعمة الله شکر وترکها کفر"[2] (اللہ کی نعمت کو بیان کرنا شکر گزاری ہے اور اس کو بیان نہ کرنا ناشکری ہے)۔

پنجم: نعمت دینے والے کی ناپسندیدہ چیزوں میں ان نعمتوں کا استعمال نہ کرنا اور ان میں اس کی مرضیات پر عمل کرنا[3]۔

ششم: نعمت کے شکر میں طاعات بجالانا، جیسا کہ یہ فرمان باری اشارہ کرتا ہے: "يٰأَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوْا رَبَّكُمُ الَّذِيْ خَلَقَكُمْ وَالَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُوْنَ ، الَّذِيْ جَعَلَ لَكُمُ

(۱) سورۂ ضحیٰ/۱۱۔

(۲) حدیث: "التحدث بنعمة الله شکر......" کی روایت احمد (۴/۲۷۸ طبع المیمنیہ) نے نعمان بن بشیر سے کی ہے اور اس کی اسناد حسن ہے۔

(۳) مدارج السالکین ۲/۲۴۴، ۲۴۷، ۲۵۸، المنہاج فی شعب الإیمان ۲/۵۴۵-۵۴۶، إحیاء علوم الدین ۴/۹۷ شائع کردہ مصطفی الحلبی ۱۳۵۸ھ۔

الْأَرْضَ فِرَاشًا وَّالسَّمَآءَ بِنَآءً......"[1] (اے انسانو! عبادت (اختیار) کرو اپنے پروردگار کی جس نے تمہیں پیدا کیا اور تم سے قبل والوں کو (بھی)، عجب نہیں کہ تم پرہیزگار بن جاؤ، (وہ) وہی (پروردگار) ہے جس نے تمہارے لئے زمین کو ایک فرش اور آسمان کو ایک چھت بنادیا)۔ حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ کھڑے رہے یہاں تک کہ آپ کے دونوں پاؤں پھٹ گئے، عرض کیا گیا: اے اللہ کے رسول! آپ اتنی مشقت کیوں اٹھاتے ہیں، آپ کے گناہ تو بخش دیئے گئے ہیں؟! آپ نے فرمایا: "أفلا أکون عبداً شکوراً"[2] (کیا میں اللہ کا شکر گزار بندہ نہ بنوں)۔

۱۱- نعمت کے شکر کی ضد "کفر" ہے، یہ دین سے نکالنے والے کفر سے الگ ہے، علماء اس کو "کفران نعمت" کہتے ہیں۔

کفران نعمت کی صورتوں میں سے یہ ہے کہ انسان نعمت کو نہ جانے، یا کماحقہ اس کی قدردانی نہ کرے۔

نیز اس بات کا منکر ہو کہ نعمت اللہ تعالی کی طرف سے ہے، یا اس کو غیر منعم سے منسوب کرے، جیسا کہ مشرکین کرتے ہیں، کیوں کہ وہ اللہ تعالی کی عطا کردہ نعمتوں پر اپنے بتوں اور معبودوں کا شکر ادا کرتے ہیں، جیسا کہ حدیث قدسی میں ہے: "من قال: مطرنا بنوء کذا فذلک کافر بي مؤمن بالکوکب"[3] (جو کہے: فلاں نچھتر کی وجہ سے ہم پر بارش ہوئی ہے، وہ میرا کفر کرنے والا ستاروں پر ایمان لانے والا ہے)۔

(۱) سورۂ بقرہ/۲۱-۲۲۔

(۲) حدیث: "أفلا أکون عبداً شکوراً" کی روایت بخاری (الفتح ۳/۱۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/۲۱۷۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث قدسی: "من قال مطرنا بنوء کذا......" کی روایت بخاری (الفتح ۲/۵۲۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۸۴ طبع الحلبی) نے حضرت زید بن خالد الجہنی سے کی ہے۔

نیز یہ عقیدہ رکھنا کہ اس نے جو کچھ نعمتیں حاصل کی ہیں، اپنی طاقت وقوت سے حاصل کی ہیں۔ جیسا کہ قارون نے کہا تھا: "إِنَّمَا أُوْتِيْتُهٗ عَلٰى عِلْمٍ عِنْدِيْ" (۱) (مجھ کو تو یہ سب میری ہنرمندی سے ملا ہے)۔

نیز یہ عقیدہ رکھنا کہ اس کو جو نعمتیں ملی ہیں وہ اللہ کے فضل وکرم سے نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ پر اس کا حق تھا۔

نیز ان نعمتوں پر منعم (نعمت دینے والے) کی تعریف نہ کرنا، اور ان نعمتوں کو بیان نہ کرنا، اسی طرح ان کو اس انداز سے چھپانا کہ لوگ ان کو نہ دیکھ سکیں، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "إن الله يحب أن يرى أثر نعمته على عبده" (۲) (اللہ تعالیٰ کو پسند ہے کہ اس کے بندہ پر اس کی نعمت کا اثر ظاہر ہو)۔

حلیمی نے اس میں یہ قید لگائی ہے کہ اس میں اپنے لئے احتیاط نہ ہو۔

نیز ان نعمتوں کے ذریعہ اللہ کے بندوں پر بڑائی دکھانا، تکبر کرنا، فخر ومباہات اور ظلم وزیادتی کرنا۔

نیز ان کو اللہ کی نافرمانی میں استعمال کرنا، اس میں واجب شرعی حقوق کو ادا نہ کرنا (۳)۔

نئی نئی نعمتیں ملنے پر شکر ادا کرنا:

۱۲- نئی نئی نعمتیں ملنے پر زبان سے حمد وثنا کے ذریعہ بار بار شکر ادا کرنا مستحب ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "إن الله ليرضى عن العبد أن يأكل الأكلة فيحمده عليها، أو يشرب الشربة فيحمده عليها" (۱) (اللہ تعالیٰ بندہ سے خوش ہوتا ہے کہ جب وہ لقمہ کھائے تو شکر ادا کرے یا گھونٹ پئے تو شکر ادا کرے)،

نیز حدیث میں ہے: "الطاعم الشاكر بمنزلة الصائم الصابر" (۲) (کھا کر شکر ادا کرنے والا صبر کرنے والے روزہ دار کے برابر ہے)۔

حدیث میں ہے کہ متعین الفاظ کے ساتھ ذکر کرنا مستحب ہے جن میں کسی متعین نعمت کے ملنے پر شکر ادا کرنے کا ذکر ہے، اس کو جاننے کے لئے اصطلاح "تحمید" اور "ذکر" دیکھی جائے۔

نعمتوں پر شکر اللہ کی کسی عبادت کے ذریعہ بھی ہوتا ہے، بعض شافعیہ نے لکھا ہے کہ شکر یہ بھی ہے کہ سجدۂ شکر کے ساتھ یا اس کے بغیر دو رکعت نماز پڑھے یا صدقہ کرے (۳)۔

قلیوبی نے کہا: شکر کی نیت سے نماز پڑھ کر اللہ کا تقرب حاصل کرنا جائز نہیں (۴)۔

شکر یہ بھی ہے کہ کوئی جانور ذبح کرے یا کوئی دعوت کرے، فقہاء نے ان دعوتوں کا ذکر کیا ہے جو کوئی نئی نعمت ملنے پر کی جاتی ہیں، مثلاً: "وکیرۃ" جو نئے مکان کی تعمیر کے موقع پر کی جاتی ہے، "نقیعہ" جو کھانا سفر سے واپس آنے والے کے لئے تیار کیا جاتا ہے، اور

---

(۱) سورۂ قصص/ ۷۸۔

(۲) حدیث: "إن الله يحب أن يرى أثر نعمته على عبده" کی روایت ترمذی (۵/ ۱۲۴ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عمرو سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن ہے۔

(۳) المنہاج فی شعب الایمان ۲/ ۵۴۶-۵۴۷، إحیاء علوم الدین ۴/ ۸۷، ۱۲۰۔

(۱) حدیث: "إن الله ليرضى عن العبد أن يأكل الأكلة......" کی روایت مسلم (۴/ ۲۰۹۵ طبع الحلبی) نے حضرت انس بن مالک سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "الطاعم الشاكر بمنزلة الصائم الصابر" کی روایت ترمذی (۴/ ۶۵۳ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہ سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن غریب ہے۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۲/ ۹۸، أسنی المطالب ۱/ ۱۹۹، ۲/ ۲۷، روضۃ الطالبین ۱/ ۳۲۵۔

(۴) حاشیۃ شرح المنہاج ۱/ ۲۰۹۔

''حذاق''، جودعوت بچہ کےختم قرآن کےموقع پر کی جاتی ہے۔

حنابلہ کا مذہب اور شافعیہ کا راجح مذہب یہ ہے کہ یہ دعوتیں مستحب ہیں، ابن قدامہ نے کہا: ان دعوتوں (یعنی دعوت ولیمہ اور دعوت عقیقہ کے علاوہ) کے لئے کوئی خصوصی فضیلت نہیں، البتہ یہ کسی نئے سبب کے بغیر دعوت کے درجہ میں ہیں، لہذا اگر اس دعوت کرنے والے کا مقصد اپنے اوپر اللہ تعالی کی نعمت کا شکر ادا کرنا، اور اپنے دوستوں کو کھلانا ہو اور کھانا کھلائے، تو اس کو ان شاء اللہ اس کا اجر ملے گا(۱)۔ دیکھئے: اصطلاح ''دعوۃ''۔

اگر کوئی انسان نذر مانے کہ نئی نعمت کے ملنے اور مصیبت کے ٹلنے پر اللہ کے تقرب کا کوئی کام کرے گا تو یہ طاعت کی نذر ہے، اس کا حکم یہ ہے کہ اس کو پورا کرنا واجب ہے؟ دیکھئے: اصطلاح ''نذر''(۲)۔

مسنون یہ ہے کہ اگر انسان کو غیر متوقع طور پر کوئی نعمت مل جائے یا کوئی مصیبت ٹل جائے تو اللہ تعالی کے سامنے سجدہ ریز ہو، یہ جمہور کا قول ہے، اس میں مالکیہ کا اختلاف ہے، اس کی تفصیل: اصطلاح ''سجود الشکر'' میں دیکھی جائے۔

دوم: حسن سلوک پر بندوں کا شکر ادا کرنا:

۱۳ – منعم کا شکر ادا کرنا ایک امر مستحسن ہے، اس میں عقلاء کا کوئی اختلاف نہیں، جس کو بھی کوئی نعمت ملے خواہ وہ معمولی ہو، چاہئے کہ اس نعمت کے عطا کرنے والے کا شکر ادا کرے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: ''**من لم يشكر القليل لم يشكر الكثير و من لم يشكر الناس لم يشكر الله**''(۱) (جو تھوڑے کا شکر ادا نہیں کرتا وہ زیادہ کا بھی نہیں کرتا، جو لوگوں کا شکر ادا نہ کرے وہ اللہ کا بھی شکر ادا نہیں کرتا)۔ نیز فرمان نبوی ہے: ''**إن أشكر الناس لله أشكرهم للناس**''(۲) (لوگوں میں اللہ کا سب سے زیادہ شکر گذار وہ شخص ہے جو لوگوں کا سب سے زیادہ شکر گزار ہوتا ہے)۔

جب اللہ تعالی محسنین کا قدرداں ہے، حالانکہ وہ ان سے بے نیاز ہے تو بندہ کو اپنے محسن کا بدرجہ اولی شکر ادا کرنا چاہئے، اللہ تعالی نے والدین کا شکر ادا کرنے کا حکم دیا ہے، اور اس کو اپنا شکر ادا کرنے کے ساتھ ذکر کیا، کیوں کہ دونوں بڑی فضیلت رکھتے ہیں، فرمان باری ہے: **أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ**''(۳) (تو میری اور اپنے ماں باپ کی شکر گذاری کیا کرو)۔ عمل کے ذریعہ شکر ادا کرنا ہی اصل ہے یعنی حسن سلوک کے بدلہ میں حسن سلوک کرے، فرمان نبوی ہے: ''**من أولي نعمة فليشكرها، فإن لم يقدر فليظهر ثناء حسنا**''(۴) (جس کو کوئی نعمت ملے اس کا شکر ادا کرے، اور اگر اس کی قدرت نہ ہو تو اچھی تعریف کرے)۔

---

(۱) المغنی ۷/ ۱۱، ۱۲، شرح المنہاج بہامش حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۲۹۵۔

(۲) دیکھئے: الجمل علی شرح المنہج ۵/ ۳۲۵، المغنی ۹/ ۲۔

---

(۱) حدیث: ''من لم يشكر القليل لم يشكر الكثير'' کی روایت احمد (۴/ ۲۷۸ طبع المیمنیہ) نے حضرت نعمان بن بشیر سے کی ہے، اور اس کی اسناد حسن ہے۔

(۲) حدیث: ''إن أشكر الناس لله أشكرهم للناس'' کی روایت احمد (۵/ ۲۱۲ طبع المیمنیہ) نے حضرت اشعث بن قیس سے کی ہے، اور اس کی اسناد میں جہالت ہے، البتہ اس کے چند شواہد ہیں جن سے حدیث کو تقویت ملتی ہے۔

(۳) سورۂ لقمان/ ۱۴۔

(۴) حدیث: ''من أولى نعمة فليشكرها......'' ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے: ''من أعطى عطاء فوجد فليجز به، ومن لم يجد فليثن، فإن من أثنى فقد شكر و من كتم فقد كفر'' اس کی روایت ترمذی (۴/ ۳۷۹ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبداللہ سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن ہے۔

حلیمی نے کہا: اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس حدیث میں مذکورہ شکر سے مراد عمل کے ذریعہ شکر ادا کرنا ہے، اور اگر ایسا نہ ہوتا تو آپ ﷺ یہ نہ فرماتے: "فإن لم یقدر فلیظهر ثناءً حسنا"، لہذا اگر نعمت عمل ہو تو شکر، احسان کے بدلہ احسان کرنا ہوگا، اور اگر ایسا کرنا آسان نہ ہو تو ذکر خیر تعریف اور خوشی کا اظہار اس کے قائم مقام ہو جائے گا[1]۔

حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا: "إن ناسا من المهاجرين قالوا : يا رسول الله، ما رأينا قوما أحسن مواساة في قليل و لا أحسن بذلا من كثير منهم، لقد كفونا المؤنة و أشركونا في المهنة، لقد خشينا أن يذهبوا بالأجر كله، فقال: أما ما دعوتهم و أثنيتم عليهم مكافأة أو شبه المكافأة"[2] (کچھ مہاجرین نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! ہم نے ان (انصار) کے مقابلہ میں کسی کو تھوڑی دولت میں اس قدر اچھی ہمدردی کرنے والا اور زیادہ دولت ملنے پر اس قدر کثرت سے خرچ کرنے والا نہیں دیکھا، انہوں نے ہمیں محنت و مشقت سے بچالیا، ہمیں اپنے کاروبار میں شریک کیا ہے، ہمیں اندیشہ ہے کہ سارا اجر یہی لے لیں گے، آپ نے فرمایا: دیکھو! تم ان کے لئے جو دعا کرتے ہو یا ان کا ذکر خیر کرتے ہو وہ بدلہ ہے یا بدلہ کی طرح ہے)۔

حدیث میں ہے: "من صنع إليه معروف فقال لفاعله: جزاك الله خيرا فقد أبلغ في الثناء"[3] (جس کے ساتھ کوئی حسن سلوک کیا جائے، اور وہ حسن سلوک کرنے والے سے کہے: اللہ تمہیں بہتر بدلہ دے، تو اس نے بلیغ تعریف کی)۔

نیز اسی طرح ایک دوسری حدیث میں ہے: "من صنع إليكم معروفا فكافئوه، فإن لم تجدوا ما تكافئونه فادعوا له حتى تروا أنكم قد كافأتموه"[1] (جو تمہارے ساتھ کوئی حسن سلوک کرے اس کو اس کا بدلہ دو، اور اگر تم اس کو بدلہ نہ دے سکو تو تم اس کو اس قدر دعائیں دو کہ تم سمجھ لو کہ بدلہ ہو گیا)۔ ایک روایت میں ہے: "من أعطي عطاء فوجد فليجز به، ومن لم يجد فليثن فإن من أثنى فقد شكر، ومن كتم فقد كفر"[2] (جس کو کوئی عطیہ ملے اور اس کے پاس گنجائش ہو تو اس کا بدلہ دے اور گنجائش نہ ہو تو اس کی تعریف کرے، اس لئے کہ جو تعریف کرے گا وہ شکر گزار ہوگا اور جو اس کو چھپائے گا وہ کفران نعمت کرے گا)۔

جس پر انعام کیا جائے اس سے شکر کا مطالبہ کرنا:

۱۴ - ہر چند کہ حسن سلوک پر شکر ادا کرنا مستحب ہے تاہم محسن کا اس پر شکر کا مطالبہ کرنا خلاف اولی ہے، خصوصاً اگر ایسا احسان ہو جو اللہ تعالی کے لئے کیا جاتا ہے، اسی وجہ سے جو لوگ کمزوروں کے ساتھ حسن سلوک ان کی طرف سے کسی شکر یا بدلہ کا انتظار کئے بغیر کرتے ہیں، اللہ تعالی نے ان کی تعریف فرمائی ہے، فرمان باری ہے: "وَيُطْعِمُونَ

---

(۱) المنہاج فی شعب الإیمان ۲/۵۵۶۔

(۲) حدیث انس: "أن ناسا من المهاجرين ......" کی روایت بیہقی نے شعب الإیمان (۶/ ۵۱۳ طبع دار الکتب العلمیہ) میں کی ہے، اور اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۳) حدیث: "من صنع إليه معروف......" کی روایت ترمذی (۴/ ۳۸۰ طبع الحلبی) نے حضرت انس سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۱) حدیث: "من صنع إليكم معروفا فكافئوه......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۳۱۰ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱/ ۴۱۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت عبداللہ بن عمر سے کی ہے۔ حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۲) حدیث: "من أعطي عطاء فوجد فليجز به" کی روایت ترمذی (۴/ ۳۷۹ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبد اللہ سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن غریب ہے۔

الطَّعَامَ عَلٰی حُبِّهٖ مِسْكِيْنًا وَّيَتِيْمًا وَّأَسِيْرًا، إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللّٰهِ لاَ نُرِيْدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَّلَاشَكُوْرًا"[۱] (اور کھانا کھلاتے رہتے ہیں مسکینوں اور یتیموں اور غریبوں کو اللہ کی محبت سے، ہم تو تم کو بس اللہ ہی کی خوشنودی کے لئے کھانا کھلاتے ہیں، اور نہ تم سے (اس کا) عوض چاہیں اور نہ شکریہ)، مجاہد اور سعید بن جبیر نے کہا: خدا کی قسم! انہوں نے یہ بات اپنی زبان سے نہیں کہی، بلکہ اللہ تعالی نے ان کے دل کی بات جان لی، اور ان کی تعریف فرمائی، تاکہ دوسرے کو اس کی رغبت ہو[۲]۔ اور اگر کسی کو پسند ہو کہ اس کے حسن سلوک پر اس کی تعریف کی جائے تو حرام نہیں۔

مروی ہے کہ حضرت زید بن ثابت نے مروان بن حکم کے پاس حضرت ابوسعید خدری کے حق میں گواہی دی، اور جب وہ دونوں حضرات وہاں سے نکلے تو زید بن ثابت نے کہا: میں نے حق کی گواہی دی، کیا آپ اس پر میری تعریف نہ کریں گے؟[۳]۔

رازی نے کہا: دوسرے پر احسان صرف اللہ تعالی کے لئے ہوگا یا غیر اللہ کے لئے یا عوض لینے کے لئے یا حمد وثنا کی خواہش میں ہوگا، اور بسا اوقات اللہ تعالی کے لئے اور دوسرے کے لئے بھی ہوتا ہے۔

پہلی قسم اللہ تعالی کے یہاں مقبول ہے اور آخری شرک ہے[۴]۔

یہ وہ شرک نہیں جو دین سے خارج کردے بلکہ ارادہ وقصد میں شرک ہے، جو اس عمل کو رائیگاں کردیتا ہے جس میں یہ شرک پایا جائے، دوسرے اعمال کو نہیں، اس لئے کہ اللہ تعالی صرف اسی عمل کو قبول کرتا ہے جو خالص اس کے لئے کیا جائے، اور اگر معاوضہ یا تعریف کی خاطر کام کرے تو اس کو اس کی مطلوبہ چیز ملے گی، لیکن یہ حرام نہیں، الا یہ کہ وہ اس بات کا اظہار کرے کہ وہ عمل اللہ کے لئے کرتا ہے، اور دل میں اس کے خلاف ہو، کیوں کہ یہ ریاء ہوگی۔

اگر کوئی یہ پسند کرے کہ بھلائی کئے بغیر اس کا شکر ادا کیا جائے تو یہ حرام نہیں ہے، برخلاف اس کے جو اس فرمان باری سے معلوم ہوتا ہے: "لَاتَحْسَبَنَّ الَّذِيْنَ يَفْرَحُوْنَ بِمَا أَتَوْا وَ يُحِبُّوْنَ أَنْ يُّحْمَدُوْا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوْا فَلاَ تَحْسَبَنَّهُمْ بِمَفَازَةٍ مِّنَ الْعَذَابِ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيْمٌ"[۱] (جو لوگ اپنے کرتوتوں پر خوش ہوتے ہیں اور چاہتے ہیں کہ جو کام نہیں کئے ہیں ان پر بھی ان کی مدح کی جائے سو ایسے لوگوں کے لئے ہرگز نہ خیال کرو کہ وہ عذاب سے حفاظت میں رہیں گے، ان کے لئے دردناک عذاب ہے)۔ کیونکہ یہ آیت منافقوں کے بارے میں نازل ہوئی ہے[۲]۔

(۱) سورۂ انسان/ ۸، ۹۔
(۲) تفسیر ابن کثیر ۴/ ۴۵۵، القرطبی ۱۹/ ۱۳۰۔
(۳) تفسیر ابن کثیر ۱/ ۴۳۷۔
(۴) تفسیر الرازی ۳۰/ ۲۴۶۔

(۱) سورۂ آل عمران/ ۱۸۸۔
(۲) تفسیر ابن کثیر ۱/ ۴۳۷۔

شک

تعریف:

ا - ''شک'' لغت میں: یقین کی ضد ہے، اس کی جمع ''شکوک'' ہے، کہا جاتا ہے: ''شک في الأمر وتشکک'' کسی معاملہ میں دو چیزوں کے درمیان تردد واشتباہ ہونا، خواہ دونوں پہلو برابر ہوں یا ایک دوسرے پر راجح ہو[1]۔

فرمان باری ہے: ''فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ''[2] (پھر اگر (بالفرض) آپ کو شک ہو ان (مضامین) کے باب میں جو ہم نے آپ پر نازل کئے ہیں) یعنی یقین نہ ہو، جس کے تحت دونوں پہلوؤں کے برابر ہونے کی حالت اور کسی ایک کے رجحان کی حالت دونوں داخل ہیں[3]۔ حدیث شریف میں ہے: ''نحن أحق بالشک من إبراهيم''[4] (ہم لوگ ابراہیم سے زیادہ شک کے حقدار ہیں)۔ اس کی مناسبت یہ بتائی گئی ہے کہ اس کا تعلق اس فرمان باری کے نزول کے وقت سے ہے: ''وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتٰى قَالَ: أَوَ لَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلٰى وَلٰكِنْ لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِيْ''[1] (اور (وہ وقت بھی قابل ذکر ہے) جب ابراہیم نے عرض کی کہ اے میرے پروردگار مجھے دکھا دے کہ تو مردوں کو کس طرح جلائے گا، ارشاد ہوا: کیا آپ کو یقین نہیں ہے، عرض کی: ضرور ہے، لیکن (یہ درخواست) اس لئے ہے کہ قلب کو (اور) اطمینان ہو جائے)۔ اس موقع پر کچھ لوگوں نے کہا تھا: حضرت ابراہیم کو شک ہوا، ہمارے نبی کو شک نہیں ہوا تو رسول اللہ ﷺ نے تواضعاً اور حضرت ابراہیم کی افضلیت بیان کرنے کے لئے فرمایا: ''نحن أحق بالشک من أبراهيم'' (ہم ابراہیم سے زیادہ شک کے حقدار ہیں)، اس کا مطلب یہ ہے کہ مجھے شک نہیں ہوا حالانکہ میں ان سے ادنی ہوں تو ان کو شک کیسے ہوگا؟[2]۔

''شک'' فقہاء کی اصطلاح میں: لغوی استعمال کی طرح یہ لفظ دونوں پہلوؤں کے برابر ہونے کی حالت اور کسی ایک پہلو کے راجح ہونے کی حالت دونوں کے لئے استعمال ہوا ہے، چنانچہ فقہاء نے کہا: جس کو نماز میں شک ہو، جس کو طلاق میں شک ہو، یعنی جس کو یقین نہ ہو، قطع نظر اس سے کہ دونوں پہلو برابر ہوں یا ایک راجح ہو[3]۔ تاہم انہوں نے بہت سی جزئیات میں ان دونوں حالتوں کے درمیان فرق کیا ہے[4]۔ اصولیین کی اصطلاح میں شک: دو بالمقابل پہلوؤں کا، دونوں میں یکساں علامات پائے جانے یا دونوں میں کوئی علامت نہ ہونے کے سبب برابر برابر ہونا ہے[5]۔

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: ''شک''، الکلیات ۳/ ۶۲، وزارۃ الثقافہ دمشق ۱۹۸۲ء، نجعۃ الرائد ۲/ ۱۹۳، منشورات المکتبۃ البولیسیہ ۱۹۷۰ء۔

(۲) سورۂ یونس/ ۹۴۔

(۳) سابقہ مراجع۔

(۴) حدیث: ''نحن أحق بالشک من إبراهيم'' کی روایت بخاری (الفتح ۸/ ۲۰۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۱۳۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۶۰۔

(۲) النہایہ فی غریب الحدیث والأثر ۲/ ۴۹۵، المکتبۃ الإسلامیۃ، لسان العرب۔

(۳) المصادر السابقہ، غمز عیون البصائر علی الأشباہ والنظائر لابن نجیم ۱/ ۱۹۳، ۲۰۴، المکتبۃ العلمیہ بیروت، نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۱۴، الموسوعۃ الفقہیہ ۴/ ۲۹۵۔

(۴) سابقہ مراجع۔

(۵) المحصول ۱/ ۱/ ۱۰۱ لجنۃ البحوث بجامعۃ ابن سعود الإسلامیہ ۱۳۹۹ھ، نہایۃ السول فی شرح منہاج الأصول للبیضاوی ۱/ ۴۰ (المطبعۃ السلفیہ قاہرہ، ۱۳۴۳ھ)، الکلیات للکفوی ۳/ ۶۲، ۶۳۔

متعلقہ الفاظ:

الف۔ یقین:

۲ - یقین: "یقن الأمر یقنه" کا مصدر ہے، یعنی ثابت اور واضح ہونا، اس کا استعمال بذات خود (بغیر صلہ کے) اور باء کے ساتھ متعدی ہوتا ہے، لغت میں اس کا اطلاق نظر و استدلال سے حاصل ہونے والے علم پر ہوتا ہے، اسی وجہ سے اللہ کے علم کو یقین نہیں کہا جاتا[1]۔ علماء اصول کے نزدیک یقین وہ اعتقاد جازم ہے جو ثابت شدہ واقع کے مطابق ہو[2]۔ لہذا یقین، شک کی ضد ہے[3]۔ اس لئے یوں کہا جائے گا: **شک و تیقن** (شک ہوا اور یقین ہوگیا)، لیکن "**شک وعلم**" نہیں کہا جائے گا، اس لئے کہ علم اعتماد کے ساتھ کسی چیز کو اس کی حقیقت پر سمجھنا ہے۔

ب- اشتباہ:

۳- اشتباہ: "**اشتبه**" کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: "**اشتبه الشیئان وتشابها**" ایک دوسرے کے مشابہ ہونا، نیز کہا جاتا ہے: "**اشتبه علیه الأمر**" اسباب (میں سے کسی سبب سے) جن میں سب سے اہم شک ہے، معاملہ میں التباس پیدا ہونا، اسی لحاظ سے شک اور اشتباہ کے درمیان سببیت کا تعلق ہے، یعنی شک کو اشتباہ کا ایک اہم سبب مانا جاتا ہے، جیسا کہ بسا اوقات اشتباہ، شک کا سبب ہوتا ہے[4]۔

---

(۱) المصباح المنیر، القاموس المحیط "یقن"، الفروق فی اللغۃ ر ۷۲ شائع کردہ الدار العربیہ للکتاب تونس ۱۹۸۳ء، الکلیات للکفوی ۵/ ۱۱۶۔

(۲) المحصول ۱/ ۹۹ اور اس کے بعد کے صفحات، نہایۃ السول ۱/ ۳۹-۴۰۔

(۳) الفروق فی اللغۃ ر ۷۳، شرح القواعد الفقہیہ ر ۳۵۔

(۴) دیکھئے: اصطلاح "اشتباہ" الموسوعہ الفقہیہ ۴/ ۲۹۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

ج۔ ظن:

۴- ظن: باب (نصر) سے "ظن" کا مصدر ہے، جو یقین کے خلاف ہے، اصولیین کے نزدیک اس کا اطلاق راجح پہلو پر ہوتا ہے[1]۔ کبھی مجازاً یقین کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے، جیسا کہ فرمان باری ہے: "**اَلَّذِیْنَ یَظُنُّوْنَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوْا رَبِّهِمْ**"[2] (جنہیں اس کا خیال رہتا ہے کہ انہیں اپنے پروردگار سے ملنا (بھی) ہے)۔ اس سے پہلے آچکا ہے کہ فقہاء اکثر ظن اور شک میں فرق نہیں کرتے۔

د- وہم:

۵- وہم: "**وهم**" کا مصدر ہے، اصولیین کے نزدیک "وہم" شک کے دونوں پہلوؤں میں سے مرجوح پہلو ہے[3]۔ جس کی تعبیر (بعض متاخرین کے حوالہ سے) حموی نے یہ کی ہے: وہم دو امور کو (جن میں ایک دوسرے سے کمزور ہو) ممکن قرار دینا ہے[4]۔

پختہ بات یہ ہے کہ وہم اشتباہ پیدا کرنے کے درجہ تک نہیں جاتا[5]۔ کیوں کہ "توہم کا اعتبار نہیں"[6]۔ اور اسی بنا پر فقہاء نے لکھا ہے کہ وہم کی بنیاد پر کوئی شرعی حکم ثابت نہیں ہوتا اور کسی عارضی وہم کے سبب کسی قطعی طور پر ثابت شدہ چیز کو مؤخر کرنا جائز نہیں[7]۔

---

(۱) غمز عیون البصائر علی الأشباہ والنظائر ۱/ ۱۹۳، ۲۰۴، المحصول للرازی ۱/ ۱۰۱، نہایۃ السول للأسنوی ۱/ ۴۰، الکلیات للکفوی ۳/ ۶۳، المصباح المنیر للفیومی۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۴۶۔

(۳) المحصول ۱/ ۱۰۱، نہایۃ السول ۱/ ۴۰، غمز عیون البصائر علی الاشباہ ۱/ ۱۹۳، ۲۰۴، الکلیات ۳/ ۶۳، المصباح المنیر۔

(۴) غمز عیون البصائر شرح کتاب الاشباہ والنظائر لابن نجیم ۱/ ۱۹۳۔

(۵) الموسوعۃ الفقہیہ ۴/ ۲۹۱۔

(۶) مجلۃ الاحکام العدلیۃ دفعہ (۷۴)۔

(۷) القواعد الفقہیہ ر ۳۸۷، دار القلم دمشق، طبع اول ۱۴۰۶ھ۔

جس اصل پر شک طاری ہو اس کے حکم کے لحاظ سے شک کے اقسام:

۶ - اس لحاظ سے شک کی (فی الجملہ) تین قسمیں ہیں:

قسم اول: شک جو کسی حرام اصل پر طاری ہو، مثلاً: کسی مسلمان کو ذبح کی ہوئی بکری ایسے شہر میں ملے جس میں مسلمان اور مجوسی دونوں رہتے ہوں تو اس کے لئے اس بکری کو کھانا حلال نہیں، تا آنکہ معلوم ہوجائے کہ مسلمان کی ذبح کردہ ہے، اس لئے کہ اس بکری میں اصل، حرمت ہے، شرعا مطلوبہ ذبح ہونے میں شک ہے، لہذا اگر شہر کے اکثر باشندے مسلمان ہوں تو غالب پر عمل کرتے ہوئے جس سے حلت معلوم ہوتی ہے اس بکری پر اقدام کرنا اور اس میں سے کھانا جائز ہے (۱)۔

قسم دوم: شک جو کسی مباح اصل پر طاری ہو مثلاً: اگر کسی مسلمان کو پانی ملے جس میں تغیر آ گیا ہو تو وہ اس سے طہارت حاصل کرسکتا ہے، اس احتمال کے باوجود کہ اس میں تغیر نجاست کے سبب آیا ہو یا دیر سے رہنے کے سبب یا کثرت سے وہاں درندوں کے آنے کے سبب، یا کسی اور سبب سے، اس کی وجہ یہ ہے کہ پانی کی اصل طہارت ہے (۲)۔ نیز یہ بھی معلوم ہے کہ اللہ تعالی نے آسانی پیدا کرنے کے لئے مسلمانوں کو پانی کی طہارت یا نجاست معلوم کرنے کے لئے بحث وتلاش کی مشقت اٹھانے کا مکلّف نہیں بنایا، چنانچہ اثر میں ہے: **"أن عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ خرج في ركب فيهم عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ حتى وردوا حوضا فقال عمرو بن العاص لصاحب الحوض: يا صاحب الحوض! هل ترد حوضك السباع؟ فقال عمر: يا صاحب الحوض! لاتخبرنا، فإنا نرد على السباع وترد علينا"** (۱) (حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ ایک قافلہ میں نکلے، جس میں حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ بھی تھے، بالآخر وہ ایک حوض کے پاس آئے، حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ نے حوض والے سے پوچھا: اے حوض والے! کیا تمہارے حوض پر پانی پینے کے لئے درندے آتے ہیں؟ تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: حوض والے! نہ بتاؤ، کیوں کہ ہم درندوں کے پیچھے آتے ہیں اور درندے ہمارے پیچھے پانی پینے آتے ہیں)۔

ایک اور اثر میں ہے کہ خود حضرت عمر رضی اللہ عنہ اپنے ایک ساتھی کے ساتھ گزر رہے تھے کہ پرنالے سے کوئی چیز دونوں پر گر گئی، ان صاحب نے پوچھا: **"يا صاحب الميزاب! ماؤك طاهر أو نجس؟ فقال عمر: يا صاحب الميزاب! لا تخبرنا، ومضى"** (۲) (اوپرنالے والے! تمہارا پانی پاک ہے یا ناپاک؟ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: نہ بتاؤ، اور گذر گئے)۔

اگر پاک پانی اور نجس پانی میں اشتباہ ہوجائے تو تحری کرے اور اپنے اجتہاد ورائے سے جس کو پاک سمجھے اس سے وضو کر لے (۳)۔

قسم سوم: شک جس کی اصل معلوم نہیں، مثلاً: کسی ایسے شخص کے ساتھ معاملہ کرنا جس کا اکثر مال حرام ہے، حرام وحلال الگ الگ نہیں، کیونکہ دونوں طرح کے مال آپس میں اس طرح مخلوط ہوگئے ہیں کہ ہر ایک کی تعیین دشوار ہے، ایسے شخص کے ساتھ خرید وفروخت

---

(۱) غمز عیون البصائر علی الاشباہ والنظائر لابن نجیم ۱/ ۱۹۳، حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح ۱/ ۲۲ المطبعۃ الازہریہ مصر ۱۳۲۸ھ۔

(۲) دونوں سابقہ مراجع، نیز دیکھئے: بدائع الصنائع ۱/ ۷۳ دار الکتاب العربی بیروت، مواہب الجلیل مع حاشیۃ التاج والإکلیل ۱/ ۶۴-۶۵، ۵۳۔

(۱) المنتقی ۱/ ۶۲، اغاثۃ اللہفان ر/ ۸۲، مصر ۱۳۲۰ھ، اثر عمر بن الخطاب: "خرج فی رکب فیهم عمرو بن العاص" کی روایت امام مالک نے المؤطا (۱/ ۲۳-۲۴ طبع الحلبی) میں کی ہے۔

(۲) حوالۂ سابق۔

(۳) حلیۃ العلماء فی معرفۃ مذاہب الفقہاء ۱/ ۸۶، دار القلم عمان، طبع اول۔

کرنا یا معاملہ کرنا حرام نہیں، کیوں کہ اس کا امکان ہے کہ مقابل مال حلال و پاک ہو، لیکن اس احتمال کے باوجود فقہاء نے صراحت کی ہے کہ حرام میں پڑنے کے اندیشہ کی وجہ سے اس کے ساتھ معاملہ کرنا مکروہ ہے [۱]۔ اسی طرح انہوں نے صراحت کی ہے کہ جس چیز کا وجوب مشکوک ہو، نہ اس کا کرنا واجب ہے، نہ اس کو ترک کرنا مستحب ہے، بلکہ اس کو احتیاطاً کر لینا مستحب ہے [۲]۔

شک کو معتبر و غیر معتبر ماننے پر اجماع کے اعتبار سے اس کی اقسام:

۷- قرافی نے لکھا ہے کہ اس اعتبار سے بھی شک کی تین قسمیں ہیں:

قسم اول: جو بالا جماع معتبر ہے: جیسے ذبیحہ اور مردار میں شک، اس کا حکم یہ ہے کہ دونوں حرام ہیں۔

قسم دوم: جو بالا جماع غیر معتبر ہے: مثلاً کسی کو شک ہو کہ طلاق دی ہے یا نہیں؟ تو اس پر کچھ نہیں اور اس کا شک لغو مانا جائے گا۔

قسم سوم: جس کو سبب قرار دینے میں علماء کا اختلاف ہے مثلاً: کسی کو شک ہو کہ اس کا وضو ٹوٹا یا نہیں؟ امام مالک اس شک کو معتبر مانتے ہیں، امام شافعی نہیں، جس کو شک ہو کہ تین طلاق دی یا دو طلاق؟ امام مالک نے اس پر مشکوک طلاق لازم کی ہے، اس میں امام شافعی کا اختلاف ہے [۳]۔ اس کی تفصیل آئے گی۔

''شک یقین کو زائل نہیں کرتا'' یا ''یقین شک سے زائل نہیں ہوتا'' یا یقین کے ساتھ شک نہیں ہوتا:

۸- (مختلف الفاظ کے ساتھ) یہ قاعدہ: ان بنیادی قواعد میں سے ہے جن پر فقہی احکام کا مدار ہے، ایک قول ہے: یہ قاعدہ فقہ کے تمام ابواب میں آتا ہے، اس سے نکلنے والے عبادات و معاملات کے مسائل علم فقہ کا تین چوتھائی حصہ ہیں [۱]۔

میراث میں شک:

۹- میراث، ایک استحقاق ہے، اور کوئی استحقاق اپنے اسباب کے ثبوت، شرائط کی موجودگی اور موانع کے ختم ہوئے بغیر ثابت نہیں ہوتا، اور یہ چیزیں یقین کے بغیر ثابت نہیں ہوتیں، لہذا استحقاق کا ثبوت اس کے طریقہ میں شک کے ساتھ نہیں ہوگا، اور نتیجۃً میراث کا ثبوت، شک کے ساتھ متصور نہیں [۲]۔

ارکان میں شک:

۱۰- کسی چیز کے ارکان اس کی ماہیت وحقیقت کے وہ اجزاء ہیں جن سے وہ مرکب ہوتی ہے، اور یہ وہی ہے جس کا صحیح ہونا اس کے شرائط کے مکمل پائے جانے پر موقوف ہوتا ہے [۳]۔ کسی بھی عبادت کے ارکان سے مراد اس کے فرائض ہیں جو ضروری ہوتے ہیں، کیوں کہ رکن اور فرض میں فرق صرف حج میں ہے جس میں ارکان، واجبات وفرائض سے اس اعتبار سے ممتاز ہوتے ہیں کہ ''دم'' (قربانی) کے ذریعہ ارکان کی تلافی نہیں ہوتی [۴]۔

لہذا جس کو عبادت کے کسی رکن یا کسی فرض میں شک ہو کہ اس نے اس کو انجام دیا یا نہیں؟ تو وہ اپنے نزدیک قطعی یقین پر بنا کرے،

---

(۱) غمز عیون البصائر علی الأشباہ والنظائر ۱/ ۱۹۳۔

(۲) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح ۱/ ۲۲، القواعد الفقہیہ للندوی رص ۲۱۸۔

(۳) الفروق ۱/ ۲۲۵-۲۲۶ دار احیاء الکتب، طبع اول ۱۳۴۴ھ۔

---

(۱) غمز عیون البصائر علی الاشباہ ۱/ ۱۹۴۔

(۲) دیکھئے: شرح السراجیہ للجرجانی ۱/ ۲۱۹ مطبعۃ الحلبی مصر ۱۳۶۳ھ/ ۱۹۴۴ء۔

(۳) المصباح المنیر۔

(۴) الدر الثمین والمورد المعین فی شرح المرشد المعین علی الضروری من علوم الدین (میارۃ الکبری) ۲/ ۱۱۴ (بہامشہ: شرح خطط السداد)۔

مشکوک کو انجام دے، اور سلام کے بعد دو سجدے کرے، کیوں کہ یہ احتمال ہے کہ اس نے مشکوک کو انجام دیا ہو، اب اس کو دوبارہ ادا کیا تو یہ خالص اضافہ ہے، ابن لبابہ نے کہا سلام سے قبل سجدہ کرے اور یہاں غلبۂ ظن کی صورت میں مالکی مذہب کے اندر دو اقوال ہیں: کچھ مالکیہ غلبۂ ظن کو شک کی طرح مانتے ہیں اور کچھ اس کو یقین کی طرح مانتے ہیں [۱]۔

سابقہ مسئلہ کے بارے میں شیخ ابن عاشر صاحب ''المرشد المعین'' کہتے ہیں:

''من شک فی رکن بنی علی الیقین
ولیسجد البعدي لکن قد یبین'' [۲]۔

(جس کو کسی رکن میں شک ہو وہ یقین پر بنا کرے۔ اور سلام کے بعد والا سجدہ کرے، لیکن بسا اوقات یہ الگ ہوتا ہے)۔

شیخ محمد بن احمد میارہ نے کہا: اس شاعر کے کلام میں یہ قید لگائی جائے گی کہ وہ وسوسہ والا یا کثرت شک والا نہ ہو، اس لئے کہ اس کو جس میں شک ہوگا اس کا اعتبار کیا جائے گا اور اس کا شک کالعدم ہوگا، سلام کے بعد سجدہ کرے گا، لہٰذا اگر شک ہو کہ تین رکعات پڑھی یا چار رکعات تو چار پر بنا کرے اور سلام کے بعد سجدہ کرے گا [۳]۔

اجمالی طور پر شک کی دو قسمیں ہیں: ''مستنکح''، یعنی ایسا شک جو آدمی کو بکثرت ہوتا ہو اور یہ عدم کے درجہ میں ہے، البتہ وہ اس کی وجہ سے سلام کے بعد سجدہ کرے گا، اور غیر مستنکح: یعنی ایسا شک جو ایک مدت کے بعد پیش آئے، اس کا حکم یہ ہے کہ یقین پر بنا کرنا واجب ہے، اور سہو کی بھی دو قسمیں ہیں: مستنکح و غیر مستنکح [۱]۔

دیکھئے: الموسوعۃ الفقہیہ کی اصطلاح: ''سہو''۔

جس شخص کو اپنے ''قعدہ'' میں شک ہو کہ جفت رکعت پر قعدہ کیا یا طاق رکعت پر؟ تو امام مالک سے یہ صراحت منقول ہے کہ سلام پھیرے، سجدہ سہو کرے، پھر ایک رکعت پڑھے، کیوں کہ یہ احتمال ہے کہ اس نے طاق کی رکعت کو جفت کی دو رکعتوں کے ساتھ بغیر سلام کے ملا دیا ہو، اس طرح وہ جفت کو تین رکعات پڑھنے والا ہو جائے گا، اور اسی وجہ سے یہاں اس سے سلام کے بعد سجدۂ سہو کا مطالبہ ہے، اور یہ مسئلہ یعنی رکن میں شک کا مسئلہ کسی رکن میں یقینی خلل کے مسئلہ کے ساتھ حکم میں یکساں ہے، چنانچہ پہلے مسئلہ میں شک لغو قرار دیا جاتا ہے، اور سلام کے بعد سجدہ کے ساتھ یقین پر بنا کیا جاتا ہے، اور دوسرے مسئلہ میں رکن کی تلافی کی جاتی ہے، اور سلام کے بعد سجدہ ہوتا ہے [۲]۔ یہ ساری باتیں مجموعی طور پر ان کے اس قول میں آ جاتی ہیں: نقصان میں شک اس کے یقین کی طرح ہے [۳]۔ اور اسی وجہ سے ونشریسی نے اس قاعدہ کی تشریح میں کہا: اسی وجہ سے اگر کسی کو شک ہو کہ تین رکعات پڑھی یا چار رکعات، تو چوتھی رکعت پڑھے گا، یا شک ہو کہ طواف یا سعی کے بعض چکر کئے یا نہیں، یا شک ہو کہ تیسری رکعت پڑھی یا نہیں؟ تو ان تمام صورتوں میں یقین پر بنا کرے گا [۴]۔ اس قاعدہ کی تکمیل ایک دوسرے قاعدہ سے ہوتی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں: اضافہ میں شک اس کے یقین کی طرح ہے [۵]۔ جیسے سود کے

---

(۱) میارۃ الکبری ۲/ ۳۲، ۳۳، میارۃ الصغری رص ۴۶، مطبعۃ التقدم مصر طبع سوم ۱۳۳۲ھ۔
(۲) المرشد المعین علی الضروری من علوم الدین ر ۱۴، المطبعۃ العلمیہ تونس طبع چہارم ۱۳۴۵ھ۔
(۳) میارۃ الکبری ۲/ ۳۲، میارۃ الصغری ر ۴۶ (مختصر الدر الثمین)۔

(۱) میارۃ الکبری ۲/ ۳۳ (الدر الثمین)۔
(۲) میارۃ الکبری ۲/ ۳۳ (الدر الثمین)۔
(۳) إیضاح المسالک إلی قواعد الإمام مالک ر ۱۹۷، الرباط ۱۴۰۰ھ / ۱۹۸۰ء۔
(۴) حوالۂ سابق ر ۱۹۷- ۱۹۸۔
(۵) حوالۂ سابق ر ۲۰۱۔

عقود میں کمی بیشی ہونے میں شک ،اور طلاق کی تعداد میں شک وغیرہ [۱]۔

سبب میں شک:

۱۱- سبب لغت میں رسی یا راستہ ہے پھر رسی کے معنی سے استعارہ کرلیا گیا کہ ''ہر اس چیز پر دلالت کرے جس سے کسی چیز تک پہنچا جائے''، جیسے فرمان باری ہے:''وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ'' [۲] (اوران کے باہمی تعلقات ٹوٹ کررہ جائیں گے)۔یعنی وہ تعلقات جن کے بارے میں وہ سمجھتے تھے کہ وہ ان کونعمتوں تک پہنچادیں گے، اوراسی معنی میں یہ حدیث ہے: "وإن كان رزقه في الأسباب" [۳] (اگر چہ اس کا رزق اسباب میں ہو) یعنی آسمان کے راستوں اور دروازوں میں، سبب (فقہاء واصولیین کی اصطلاح میں): وہ امر ہے جس کے وجود کو شریعت نے حکم کے وجود کی علامت اور جس کے نہ ہونے کو حکم کے نہ ہونے کی علامت قرار دیا ہو [۴]۔

اسی لئے سبب ، سبب نہیں بنتا، الا یہ کہ شریعت اس کو سبب بنادے۔

سبب کی تاثیر (اللہ تعالی کے بنانے سے) کے واضح ہونے کے لئے سبب کو یقینی ہونا چاہئے، کیوں کہ مشکوک سبب کی کوئی تاثیر یا اثر نہیں ہوتا، جیسے میراث کے اسباب کے تمام اقسام میں شک [۵] کہ یہ عملی طور پر میراث کے ملنے سے مانع ہے، کیوں کہ سبب میں شک کے ساتھ میراث نہیں، جیسا کہ طے ہے [۱]۔ یہ ایسے ہی ہے جیسے ظہر کے وقت یا عصر کے وقت کے آنے اور ان جیسے اسباب عبادات میں شک ہو [۲]۔

قرافی نے ایک خاص اور اہم فرق بیان کیا ہے، جس میں انہوں نے سبب میں شک کے قاعدہ اور شک میں سبب کے قاعدہ کے درمیان فرق کیا ہے [۳]۔جس کے شروع میں انہوں نے اشارہ کیا ہے کہ یہ موضوع تمام علماء کے لئے پیچیدہ رہا ہے، اوراس کے صحیح نہ لکھے جانے کی وجہ سے دوسرے بہت سے موضوعات ومسائل میں ایک دوسرے اشکال نے جنم لیا ہے، حتی کہ بعض حضرات نے ان میں خرق اجماع کیا ہے [۴]۔

قرافی کی رائے کے مطابق اس موضوع کے متعلق فیصلہ کن بات یہ ہے کہ شریعت نے احکام اوران کے لئے اسباب مقرر کئے، اس کے مقرر کئے ہوئے اسباب میں ایک سبب شک ہے، چنانچہ اس کو (حسب منشاء) متعدد صورتوں میں رکھا، لہذا اگر شرعاً ذبح کی گئی اور مردار بکری میں شک ہوجائے تو دونوں ہی حرام ہیں، حرمت کا سبب شک ہے، اور اگر پرائی عورت اور رضاعی بہن میں شک ہوجائے تو دونوں ہی حرام ہیں، اورحرمت کی وجہ شک ہے، اور بھولی

(۱) المسالک إلی قواعد الإمام مالک للونشریسی ر ۲۰۱، الفروق للقرافی ۱/ ۲۲۶، فرق (۴۴)۔

(۲) سورۂ بقرہ / ۱۶۶۔

(۳) حدیث:''وإن كان رزقه في الأسباب'' کو ابن اثیر نے النہایہ (۲/ ۳۲۹ طبع الحلبی) میں ذکر کیا ہے، لیکن ہمارے پاس موجودہ مراجع حدیث میں ہمیں یہ حدیث نہیں ملی۔

(۴) الموافقات ۱/ ۱۸۷ اوراس کے بعد کے صفحات۔

(۵) وراثت تین امور پر موقوف ہے، اس کے اسباب وشرائط کا وجود اوراس کے = موانع کا نہ ہونا، ان میں سے ہر ایک کی خاص بحث ہے، متفق علیہ اسباب یہ تین ہیں: قرابت، زوجیت اور ولاء (التحقیقات المرضیہ فی المباحث الفرضیہ ر ۳۱-۳۸، طبع سوم ۱۴۰۷ھ سعودی عرب)۔

(۱) بدائع الصنائع ۳/ ۲۱۷-۲۱۸، مواہب الجلیل ۶/ ۴۲۳-۴۲۴، التاج والاکلیل ۶/ ۴۲۳-۴۲۴۔

(۲) جواہر الإکلیل شرح مختصر خلیل ۱/ ۳۳، کشاف القناع مع حاشیۃ منتہی الارادات ۱/ ۱۷۷، الاقناع فی فقہ احمد بن حنبل ۱/ ۸۴، ۸۵۔

(۳) الفروق ۱/ ۲۲۵، تہذیب الفروق بہامش الفروق ۱/ ۲۲۷۔

(۴) دونوں سابقہ مراجع۔

ہوئی نماز بعینہ کونسی ہے؟ اس میں شک ہوجائے تو اس پر پانچوں نمازیں واجب ہیں، پانچوں نمازوں کے وجوب کا سبب شک ہے، اور اگر شک ہوجائے کہ وضو کیا یا نہیں؟ تو وضو کرنا واجب ہے، اس کے وجوب کا سبب شک ہے، اسی طرح بقیہ نظائر ہیں (۱)۔

''لہذا سبب میں شک، شک میں سبب کے علاوہ ہے، پہلا تقرب سے مانع ہے، اس کے ہوتے ہوئے کوئی حکم طے نہیں پاتا، دوسرا تقرب سے مانع نہیں، اس کے ساتھ احکام ثابت ہوتے ہیں، جیسا کہ سابقہ نظائر کا حال ہے''، اور ہم یہ دعویٰ نہیں کرتے کہ صاحب شرع نے تمام صورتوں میں شک کو سبب قرار دیا ہے، بلکہ اجماع یا نص کی دلالت کے لحاظ سے ایسا بعض صورتوں میں ہے اور بسا اوقات صاحب شرع شک کو لغو قرار دیتے ہوئے اس میں کوئی چیز واجب نہیں کرتے، مثلاً: کسی کو شک ہو کہ طلاق دی یا نہیں؟ تو اس پر کچھ نہیں، شک لغو ہے، جس کو نماز میں شک ہو کہ بھولا یا نہیں؟ اس پر کچھ نہیں، شک لغو ہے، شک کی یہ صورتیں بالا جماع غیر معتبر ہیں، جیسا کہ سابقہ صورتوں میں شک کے اعتبار پر اجماع ہے۔

تیسری قسم وہ ہے جس کو سبب قرار دینے میں علماء کا اختلاف ہے، مثلاً: کسی کو شک ہو کہ وضو ٹوٹا یا نہیں؟ امام مالک اس شک کو معتبر مانتے ہیں، امام شافعی نہیں مانتے، جس کو شک ہو کہ تین طلاق دی یا دو؟ امام مالک مشکوک فیہ طلاق اس پر لازم کرتے ہیں، امام شافعی نہیں کرتے، جو کوئی قسم کھائے اور وہ کیا ہے اس میں شک ہوجائے تو امام مالک اس پر تمام قسمیں لازم کرتے ہیں (۲)۔

(۱) دونوں سابقہ مراجع ۲۲۵/۱–۲۲۶ قدرے تصرف کے ساتھ، نیز دیکھئے: إیضاح المسالک إلی قواعد الإمام مالک للونشریسی ر ۲۰۱۔

(۲) سابقہ مراجع، الفروق ۲۲۶/۱–۲۲۷، تہذیب الفروق بہامش الفروق ۲۲۸/۱۔

شرط میں شک:

۱۲ – شَرَط (شین اور راء پر فتحہ کے ساتھ): علامت کو کہتے ہیں، جمع: اشراط ہے، جیسے سبب و اسباب، اسی معنی میں ''أشراط الساعة'' ہے: یعنی قیامت کی علامات و دلائل۔ شرط (راء ساکنہ کے ساتھ) کی جمع: شروط ہے، تم کہتے ہو: شرط علیه شرطا، واشترطت علیه'' یہ دونوں اہل لغت کے نزدیک ایک معنی میں ہیں (۱)۔

فقہاء و اصولیین کے نزدیک شرط: جس کو شارع نے کسی امر شرعی کو مکمل کرنے والا بنایا ہو کہ اس کے وجود کے بغیر وہ شرعی امر نہ پایا جائے، جیسے طہارت کو اللہ تعالیٰ نے تعظیم الٰہی جو نماز کا مقصود ہے، اس سلسلہ میں نماز کو مکمل کرنے والا بنایا ہے، کیوں کہ جسم، کپڑوں اور جگہ سب کی طہارت کے ساتھ اللہ کے سامنے کھڑے ہونے میں احترام و تعظیم کا معنی زیادہ مکمل ہوتا ہے، اسی مقرر کرنے کی وجہ سے طہارت کے بغیر شرعی نماز نہیں ہوتی ہے، چنانچہ اس اعتبار سے شرط پر حکم کا وجود موقوف ہوتا ہے اور شرط مشروط سے خارج ہوتی ہے، اس کے نہ ہونے سے حکم کا نہ ہونا لازم آتا ہے، لیکن اس کے وجود سے حکم کا وجود یا عدم لازم نہیں آتا (۲)۔

''شرط میں شک، مشروط کے مرتب ہونے سے مانع ہے (۳)۔ اس طرح وہ مشروط میں شک کا سبب ہے (۴)۔ اسی بناء پر جس کو

(۱) النہایہ فی غریب الحدیث والأثر لابن أثیر ۴۶۰/۲۔

(۲) الفروق للقرافی ۱۱۰/۱، ۱۱۱، الموافقات للشاطبی ۲۶۲/۱، لباب الفرائض ر ۴ مطبعۃ الارادہ تونس، العذب الفائض شرح عمدۃ الفرائض ۱۷/۱، مطبعۃ الحلبی مصر، طبع اول ۱۳۷۲ھ۔

(۳) یہ ایک فقہی قاعدہ ہے جس کی صراحت ونشریسی نے اپنی کتاب إیضاح المسالک إلی قواعد الإمام مالک ر ۱۹۲ میں کی ہے۔

(۴) یہ ایک فقہی قاعدہ ہے جس کو قرافی نے الفروق ۱۱۱/۱ میں لکھا ہے۔

طہارت کا یقین تھا، پھر حدث ہونے میں شک ہوگیا تو مالکیہ کے یہاں مشہور قول کے مطابق اس پر وضو کرنا واجب ہے، اور باپ کے ہاتھ بیٹے کے قتل میں باپ سے قصاص لینا ممنوع ہے [۱]۔ مورث کی موت یا وارث کی زندگی میں شک کے سبب اور میراث سے مانع کے نہ ہونے میں شک کے سبب وراثت ممنوع ہے [۲]۔

مانع میں شک:

۱۳ - مانع لغت میں: حائل (آڑ) کو کہتے ہیں [۳]۔

اصطلاح میں مانع کی تعریف یہ ہے: جس کے وجود کی وجہ سے عدم (یعنی حکم کا معدوم ہونا) لازم آئے، لیکن اس کے عدم سے وجود یا عدم لازم نہ آئے [۴]۔ جیسے وارث کا اپنے مورث کو عمداً اور ظلماً قتل کرنا کہ اس کو میراث سے مانع شمار کیا جاتا ہے، اگرچہ میراث کا سبب موجود ہو، میراث کا سبب: قرابت یا زوجیت وغیرہ ہے۔

اگر مانع میں شک ہوجائے تو کیا یہ حکم میں موثر ہوگا؟ بالاجماع ''مانع میں شک کا کوئی اثر نہیں ہے'' [۵]۔ یعنی شک بالاجماع لغو ہے، اسی وجہ سے زید کی وفات سے قبل اس کے مرتد ہونے یا نہ ہونے میں شک کو لغو قرار دیا گیا ہے، اور اصل (یعنی اسلام) کے استصحاب کے طور پر اس سے وراثت درست ہوگی [۶]۔ جیسا کہ طلاق میں شک کو لغو قرار دیا گیا ہے، بایں معنی کے شوہر کو شک ہو کہ اس کی طرف سے طلاق ہوئی یا نہیں؟ اور گذر چکا ہے کہ یہاں پر شک غیر موثر ہے، اور شک سے قبل ثابت عصمت (نکاح) کا استصحاب ضروری ہے، اس لئے کہ یہاں پر شک مانع کے پائے جانے میں شک کے قبیل سے ہے جو لغو ہے [۱]۔ طہارت میں شک پر بحث کے دوران اس مسئلہ اور حدث میں شک کے مسئلہ کے درمیان فرق کا بیان آئے گا۔

اسی انداز پر ''عتاق''، ''ظہار'' اور حرمت رضاعت وغیرہ میں شک کو لغو قرار دیا گیا ہے [۲]۔

خطابی نے (خصوصاً رضاعت کے بارے میں) کہا: یہ ان موانع میں سے ہے جس کا وجود ابتداء وانتہاء میں حکم کے وجود سے مانع ہے، چنانچہ وہ ابتداء نکاح سے مانع ہے، اور (نکاح کے بعد پیش آئے تو) اس کے برقرار رہنے کو ختم کردیتا ہے، لہذا اگر اس کے وجود میں شک ہو تو وہ مؤثر نہیں، اس بنا پر کہ قاعدہ ہے: ''شک لغو ہے''، کبھی یہ کہا جاتا ہے: اس سے دور رہنے میں احتیاط زیادہ ہے، اور انہوں نے لکھا ہے کہ انسان کو کسی ایسی ہی عورت سے شادی کا اقدام کرنا چاہئے جو قطعی طور پر حلال ہو۔

طہارت میں شک:

۱۴ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جس کو حدث کا یقین اور طہارت میں شک ہو اس پر وضو واجب ہے، اور اگر اس نے نماز پڑھ لی ہو تو اس کا اعادہ بھی واجب ہے، اس لئے کہ ذمہ مشغول ہے، لہذا یقین کے بغیر بری الذمہ نہ ہوگا، اور اگر طہارت کا یقین اور حدث میں شک ہو تو جمہور کے نزدیک اس پر وضو واجب نہیں، اس لئے کہ ان کے

(۱) إیضاح المسالک إلی قواعد الإمام مالک ۱؍۱۷۔
(۲) لباب الفرائض ؍۴، العذب الفائض ۱؍۱۷، النہایۃ فی غریب الحدیث ۴؍۳۶۵۔
(۳) الفروق ۱؍۱۱۱، الاحکام للآمدی ۱؍۶۷، لباب الفرائض ؍۴، العذب الفائض ۱؍۲۳۔
(۴) یہ ایک فقہی قاعدہ ہے جس کو ونشریسی نے إیضاح المسالک إلی قواعد الإمام مالک ؍۱۹۳ میں لکھا ہے۔
(۵) ابن العربی سے منقول ایک قاعدہ ہے جس کو مقری نے اپنی قواعد (قاعدہ نمبر ۶۵۰) میں لکھا ہے، نیز دیکھئے: حوالہ سابق (إیضاح المسالک ؍۱۹۳)۔
(۶) الفروق للقرافی ۱؍۱۱۱۔

(۱) إیضاح المسالک إلی قواعد الإمام مالک ؍۱۹۳۔
(۲) إیضاح المسالک إلی قواعد الإمام مالک ؍۱۹۳۔

نزدیک شک کی وجہ سے وضو نہیں ٹوٹتا[1]۔ اس لئے کہ عبد اللہ بن زید کی حدیث ہے: "**شكي إلى النبي ﷺ الرجل يخيل إليه أنه يجد الشيء في الصلاة؟ فقال ﷺ: لا ينصرف حتى يسمع صوتاً أو يجد ريحاً**"[2] (رسول اللہ ﷺ سے ایک شخص نے شکایت کی کہ اس کو نماز میں بسا اوقات گمان ہوتا ہے کہ حدث ہو گیا ہے: آپ نے فرمایا: نماز نہ توڑے یہاں تک کہ آواز سنے یا بو سونگھے)۔

مالکیہ نے (مذہب میں مشہور قول میں) کہا: جس کو طہارت کا یقین ہو پھر حدث میں شک ہو تو اس پر وضو واجب ہے (ایک قول ہے: وضو کرنا مستحب ہے)، اس لئے کہ یہ طے ہے کہ دو بالمقابل چیزوں میں سے کسی ایک میں شک دوسری چیز میں شک کا سبب ہے، الا یہ کہ مستنکح ہو[3]، اور یہ حدیث اسی پر محمول ہے[4]۔

فقہاء نے اس باب میں یہ بھی لکھا ہے کہ جس کو طہارت وحدث دونوں کا یقین ہو، اور کون پہلے ہے اس میں شک ہو تو اس پر ضروری ہے کہ دونوں سے قبل کی حالت کی ضد پر عمل کرے۔ اب اگر اس سے پہلے بے وضو تھا تو اس وقت باوضو ہوگا، اس لئے کہ اس کو حدث کے بعد طہارت کا یقین ہے، اور اس کے ٹوٹنے میں شک ہوا کہ اس کو یہ معلوم نہیں کہ دوسرا حدث طہارت سے قبل ہے یا اس کے بعد؟ اور اگر وہ باوضو تھا اور نیا وضو کرنے کی اس کو عادت تھی تو اس وقت وہ بے وضو ہے، اس لئے کہ اس طہارت کے بعد اس کو ایک حدث کا یقین ہے، اور اس کے ختم ہونے میں اس کو شک ہوا کہ اس کو یہ معلوم نہیں کہ دوسری طہارت حدث کے بعد ہے یا نہیں[1]۔

ابن عبد البر نے کہا: ثوری، امام ابوحنیفہ، ان کے اصحاب، اوزاعی، امام شافعی اور ان کے ہم مسلک علماء کا مذہب یہ ہے کہ اصل پر بنا کرے، خواہ وہ حدث ہو یا طہارت، یہی امام احمد بن حنبل، اسحاق، ابوثور اور طبری کا قول ہے، امام مالک نے کہا: اگر اس کو یہ کثرت سے پیش آئے تو وہ اپنے باوضو رہے گا، اور علماء کا اجماع ہے کہ جس کو حدث کا یقین ہو اور وضو میں شک ہو تو اس کا شک بالکل بے فائدہ ہے اور اس پر وضو فرض ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک شک لغو ہے، اور عمل یقین پر ہوگا، یہ فقہ کا ایک بڑا اصول ہے، اس پر خوب غور و فکر کرو، اور اس پر ثابت قدم رہو[2]۔

اسی قبیل سے فقہاء کے یہاں یہ مسئلہ ہے کہ اگر عورت حیض کا خون دیکھے اور یہ معلوم نہیں کہ کب آیا تو اس کا حکم اس شخص کی طرح ہے جس نے اپنے کپڑے میں منی دیکھی، کب آئی اس کا وقت معلوم نہیں، یعنی عورت پر ضروری ہے کہ غسل کرے، اور آخری بار جب سوئی تھی اس وقت سے نماز کا اعادہ کرے، یہ سب سے کم پیچیدہ اور سب سے زیادہ واضح قول ہے[3]۔ اس کا ضابطہ جیسا کہ ابن قدامہ

(۱) رد المحتار علی الدر المختار ۱/ ۱۳۹ المطبعۃ الامیریہ بولاق، طبع سوم ۱۳۲۹ھ، التمہید لابن عبد البر ۵/ ۲۷، نیل الأوطار للشوکانی ۱/ ۲۰۳، مصر ۱۳۵۷ھ، نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۱۴، المغنی مع الشرح الکبیر ۱/ ۲۲۶، حلیۃ العلماء فی معرفۃ مذاہب الفقہاء ۱/ ۱۵۵-۱۵۶۔

(۲) حدیث: "شكي إلى النبي ﷺ......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۲۳۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۲۷۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) المستنکح: جس کو ہر وضو و نماز میں شک ہو، یا جس کو دن میں ایک دو مرتبہ شک پیش آ جائے (مواہب الجلیل ۱/ ۳۰۰)۔

(۴) المدونۃ الکبری ۱/ ۱۳، ۱۴، مواہب الجلیل ۱/ ۳۰۰، التاج والإکلیل ۱/ ۳۰۱، التمہید ۵/ ۲۷، المعیار ۱/ ۱۰، ۱۱۔

(۱) الموسوعۃ الفقہیہ ۴/ ۲۹۵، التاج والإکلیل ۱/ ۳۰۱، المغنی مع الشرح الکبیر ۱/ ۲۲۷۔

(۲) التمہید لما فی المؤطا من المعانی والأسانید ۵/ ۲۷۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۱۳۲، ۱۳۳، البحر الرائق شرح کنز الدقائق لابن نجیم ۱/ ۲۱۹-۲۲۰، مواہب الجلیل ۱/ ۳۱۲، المغنی مع الشرح الکبیر ۱/ ۲۳۷، المہذب للشیرازی ۱/ ۴۲-۴۳۔

نے کہا، یہ ہے کہ مشکوک حیض کا حکم عبادات کے ترک کرنے میں یقینی حیض کی طرح ہے [۱]۔

شک سے مراد (اس جگہ) مطلق تردد ہے، جیسا کہ فقہاء کے یہاں اس کے مفہوم کے بیان میں گذرا، خواہ دونوں پہلو برابر ہوں یا ایک پہلو راجح ہو [۲]۔

نماز میں شک:

الف-قبلہ میں شک:

۱۵- جس کو سمت قبلہ میں شک ہو اس پر واجب ہے کہ اگر اس جگہ کے قبلہ سے واقف کار لوگ موجود ہوں تو ان سے دریافت کرے، ورنہ تحری و اجتہاد کرے، اس لئے کہ عامر بن ربیعہؓ کی روایت ہے، انہوں نے کہا: "**كنا مع النبي ﷺ في سفر في ليلة مظلمة فلم ندر أين القبلة، فصلى كل رجل منا على حياله فلما أصبحنا ذكرنا للنبي ﷺ فنزل: "فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ"**" [۳] (ہم ایک اندھیری رات میں حضور ﷺ کے ساتھ سفر میں تھے، قبلہ کدھر ہے ہمیں معلوم نہ ہوسکا، چنانچہ ہم میں سے ہر آدمی نے اپنے رخ پر نماز پڑھ لی، جب صبح ہوئی تو حضور ﷺ سے اس کا ذکر کیا گیا تو یہ آیت نازل ہوئی: "**فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ**" (سو جس طرف تم منہ کرو وہاں ہی متوجہ ہے اللہ))، تحری کرنے والے کا قبلہ (جیسا کہ حضرت علی بن ابی طالبؓ سے مروی ہے) اس کے قصد کی سمت ہے [۱]۔ اس کے قصد کی سمت میں یہ ایک نماز، نمازی کے لئے کافی ہے، اور طلب کرنا اس کے عاجز ہونے کے سبب ساقط ہوجاتا ہے۔ ابن عبدالحکم کی رائے ہے کہ چار سمت میں سے ہر ہر سمتوں میں نماز پڑھنا اس کے لئے افضل ہے، تاکہ احتیاط پر عمل ہوسکے، یہ اس صورت میں ہے جب کہ اس کا شک تمام سمتوں میں ہو، لیکن اگر اس کا شک مثلاً صرف تین سمتوں میں ہو تو چوتھی سمت کی طرف منہ کرکے نماز نہیں پڑھے گا، ابن عبدالحکم نے جس کو افضل قرار دیا ہے وہی لخمی کے یہاں مختار ہے، البتہ جمہور مالکیہ اور دوسرے فقہاء کے نزدیک معتمد پہلا قول ہے [۲]۔

ب-وقت کے داخل ہونے میں شک:

۱۶- جس کو وقت کے داخل ہونے میں شک ہو تو جب تک وقت کے آنے کا غالب گمان نہ ہوجائے نماز نہ پڑھے، اس لئے کہ اصل، وقت کا داخل نہ ہونا ہے اور اگر وہ شک کے ساتھ نماز پڑھ لے تو اس پر اعادہ واجب ہوگا، اگرچہ اتفاق سے وقت میں پڑھی ہو، اس لئے کہ اس کی نماز درست نہیں، جیسا کہ یہی حکم اس شخص کے بارے میں ہے جس کو قبلہ میں اشتباہ ہوجائے، اور اجتہاد و تحری کے بغیر وہ نماز پڑھ لے [۳]۔

ج-چھوٹی ہوئی نماز میں شک:

۱۷- جس کی کسی دن کوئی نماز چھوٹ گئی ہو اور یہ معلوم نہ ہو کہ وہ

---

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۱/ ۳۷۵۔

(۲) الموسوعۃ الفقہیہ ۴/ ۲۹۵، نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۱۴۔

(۳) حدیث: "كنا مع النبي ﷺ في سفر في ليلة مظلمة......" کی روایت ترمذی (۲/ ۱۷۶ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور اس کی اسناد کو ضعیف قرار دیا ہے، اور ابن کثیر نے اپنی تفسیر (۱/ ۲۷۸ دار الاندلس) میں اس کی اسانید ذکر کی ہیں، اور کہا: ان میں ضعف ہے، اور غالباً بعض کو بعض سے تقویت پہنچتی ہے۔

---

(۱) تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق ۱/ ۱۰۱، بدائع الصنائع ۱/ ۱۱۸۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۲۲۷، نہایۃ المحتاج للرملی ۱/ ۴۱۹، ۴۲۴، بدائع الصنائع ۱/ ۱۱۸۔

(۳) جواہر الإکلیل شرح مختصر خلیل ۱/ ۳۳، کشاف القناع مع حاشیہ، منتہی الارادات ۱/ ۱۷۷، الإقناع فی فقہ أحمد بن حنبل ۱/ ۸۴-۸۵ المطبعۃ المصریہ ازہر ۱۳۵۱ھ۔

کونسی نماز ہے، تو پورے ایک دن رات کی نماز کا اعادہ اس پر واجب ہے تا کہ بلاشبہ یقین کے ساتھ واجب سے بریٔ الذمہ ہوجائے [۱]۔

د-نماز کی کسی رکعت میں شک:

۱۸- جس کو نماز میں شک ہوجائے اور یہ معلوم نہ ہو کہ ایک رکعت پڑھی یا دو رکعت یا تین یا چار؟ اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام مالک وامام شافعی نے کہا: یقین پر بنا کرے، تحری کافی نہیں، ثوری وطبری سے اسی کے مثل منقول ہے، ان حضرات کا استدلال حسب ذیل ہے:

اول: حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**إذا شک أحدکم في صلاته فلم یدر کم صلّی أ ثلاثا أم أربعا؟ فلیطرح الشک ولیبن علی ما استیقن ثم یسجد سجدتین قبل أن یسلم ، فإن کان صلی خمسا ، شفعن له صلاته، و إن کان صلی إتماما لأربع کانتا ترغیما للشیطان**" [۲] (جب تم میں سے کسی کو اپنی نماز میں شک ہوجائے اور یہ معلوم نہ ہو کہ تین رکعات پڑھی یا چار؟ تو شک کو چھوڑ دے اور یقین پر بنا کرے، پھر سلام سے قبل دو سجدے کرے، اب اگر اس نے پانچ رکعت پڑھی ہے تو یہ سجدے اس کی نماز کو جفت (چھ رکعتیں) بنادیں گے، اور اگر اس نے چار رکعات پوری کی ہے تو ان دو سجدوں سے شیطان کے منہ میں خاک پڑ جائے گی)۔

دوم: دو فقہی قاعدے جو ان جیسی احادیث جن کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کے ہم معنی ہیں جو یقین پر بنا کو واجب قرار دیتے ہیں [۳]،

وہ دو قاعدے یہ ہیں:

پہلا قاعدہ: "**الیقین لا یزیله الشک**" (یقین کو شک زائل نہیں کرتا)، دوسرا قاعدہ: "**الشک في النقصان کتحققه**" (یعنی نقصان میں شک اس کے یقین کی طرح ہے)۔

امام ابوحنیفہ نے کہا: اگر اس کو شک پہلی بار پیش آئے تو اس کی نماز باطل ہے، وہ تحری نہیں کرے گا، اس پر واجب ہے کہ نئے سرے سے نماز پڑھے۔

اگر اس کو شک کی عادت ہو، اور شک بار بار پیش آئے تو وہ تحری کر کے غالب گمان پر بنا کرے اور ہر اس رکعت کے بعد جس کو وہ اپنی نماز کا اخیر سمجھے قعدہ کرے اور تشہد پڑھے تا کہ وہ قعدہ کے فرض کو ترک کرنے والا نہ ہو، اور اگر اس کو غلبۂ ظن حاصل نہ ہو تو کم پر بنا کرے گا، ثوری نے (ایک روایت میں) کہا: وہ تحری کرے گا، خواہ پہلی بار پیش آیا ہو یا پہلی بار نہ ہو۔

اوزاعی نے کہا: تحری کرے گا، انہوں نے کہا: اور اگر نماز میں سو جائے، پھر یہ معلوم نہیں کہ کتنی پڑھی؟ تو از سر نو پڑھے گا۔

لیث بن سعد نے کہا: اگر یہ چیز اس کو لازم رہے، اور شک برابر رہے تو تحری اور یقین پر بنا کے بجائے سہو کے دو سجدے اس کے لئے کافی ہیں، اور اگر اس کو لازم نہ رہتی ہو تو اس رکعت کو اس کے دونوں سجدوں کے ساتھ از سر نو پڑھے گا۔

امام احمد بن حنبل نے کہا: شک دو صورتوں پر ہے، یقین اور تحری، جو یقین پر عمل کرے وہ شک کو لغو قرار دے اور سلام سے قبل دو سجدہ سہو کرے، اور جو تحری پر عمل کرے وہ سلام کے بعد دو سجدہ سہو کرے [۱]۔ اس کی دلیل حضرت ابوہریرہؓ کی یہ حدیث ہے کہ نبی کریم

(۱) البحر الرائق شرح کنز الدقائق لابن نجیم ۲/ ۸۷۔

(۲) حدیث: "إذا شک أحدکم في صلاته......" کی روایت مسلم (۱/ ۴۰۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) التمہید ۵/ ۲۵، الفروق ۱/ ۲۲، إیضاح المسالک إلی قواعد الإمام مالک

= للونشریسی / ۱۹۷۔

(۱) حلیۃ العلماء فی معرفۃ مذاہب الفقہاء ۲/ ۱۳۷، التمہید ۵/ ۳۶، مراقی الفلاح / ۲۵۹۔

ﷺ نے فرمایا: "إن أحدكم إذا قام يصلي جاء الشيطان فلبس عليه حتى لا يدري كم صلّى، فإذا وجد ذلك أحدكم فليسجد سجدتين وهو جالس"[1] (تم میں جب کوئی نماز پڑھتا ہے تو شیطان التباس پیدا کرنے کے لئے اس کے پاس آتا ہے، یہاں تک کہ اس کو یاد نہیں رہتا کہ کتنی رکعتیں پڑھیں، جب ایسا ہو تو بیٹھے بیٹھے دو سجدے کرلے)۔

جو لوگ اس جگہ پر تحری کے قائل ہیں ان کی دلیل حضرت ابن مسعودؓ کی یہ روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إذا شك أحدكم في صلاته فليتحر الذي يرى أنه الصواب"[2] (جب تم میں سے کسی کو اپنی نماز میں شک ہو تو تحری کرکے دیکھ لے کہ درست کیا ہے (اس کو پورا کرے)) پھر یعنی دو سجدے کرے۔

زکاۃ میں شک:

الف- زکاۃ کی ادائیگی میں شک:

۱۹- اگر کسی کو زکاۃ میں شک ہوجائے اور یہ معلوم نہ ہو کہ زکاۃ ادا کی یا نہیں؟ تو زکاۃ نکالنا اس پر واجب ہے، اس لئے کہ ساری عمر اس کی ادائیگی کا وقت ہے، یہیں سے اس حالت والے شخص، اور اس شخص کے درمیان فرق ظاہر ہوگیا، جس کو وقت نکلنے کے بعد نماز میں شک ہو کہ اس نے نماز پڑھی یا نہیں۔ چنانچہ فقہاء نے لکھا ہے: اس کے لئے نماز کا اعادہ معاف ہے، اس لئے کہ نماز کے لئے ایک وقت مقرر ہے، زکاۃ کا حکم اس کے برخلاف ہے[3]۔

(۱) حدیث: "إن أحدكم إذا قام يصلي جاء الشيطان ......" کی روایت بخاری (الفتح ۳؍ ۱۰۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱؍ ۳۹۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث ابن مسعود: "إذا شك أحدكم فى صلاته......" کی روایت نسائی (۳؍ ۲۸ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے، اور اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۳) الفروق للقرافی ۱؍ ۲۲۵، غمز عیون البصائر علی الاشباہ ۱؍ ۲۲۳، ۲؍ ۵۵، نزہۃ النواظر علی الاشباہ والنظائر ۶۷، ۱۹۹۔

ب- پوری یا کچھ زکاۃ کی ادائیگی میں شک:

۲۰- ابن نجیم نے لکھا ہے کہ ایک واقعہ پیش آیا، جس کا حاصل یہ ہے کہ ایک شخص کو شک ہوگیا کہ اس نے اپنے اوپر واجب ساری زکاۃ ادا کردی یا نہیں، کیوں کہ وہ زکاۃ کو بغیر لکھے ہوئے متفرق طور پر ادا کرتا تھا، تو یہ فتوی دیا گیا کہ زکاۃ کا اعادہ لازم ہے، کیوں کہ اسے کسی معین مقدار کی ادائیگی کا ظن غالب نہیں تھا، یہ حکم قواعد کے تقاضے کے مطابق ہے، اس لئے کہ زکاۃ ذمہ میں یقین کے ساتھ ثابت ہے، لہذا شک کے ساتھ عہدہ برآ نہ ہوگا[1]۔

ج- زکاۃ کے مصرف میں شک:

۲۱- اگر زکاۃ کسی ایسے شخص کو دے دے جس کے زکاۃ کا مصرف ہونے میں شک ہو، اور تحری نہ کرے، یا تحری کرے لیکن اس کا مصرف زکاۃ ہونا ظاہر نہ ہو تو یہ ادائیگی فاسد ہے، الا یہ کہ ظاہر ہوجائے کہ وہ مصرف ہے[2]۔ اس کے برخلاف اگر اجتہاد و تحری کرکے ایسے شخص کو دے دے جو واقعۃً مصرف نہ ہو، مثلاً: مالدار یا کافر ہو[3]۔ تو اس میں تفصیل ہے جسے اصطلاح "زکاۃ" فقرہ؍ ۱۸۸-۱۸۹، ج ۲۳ " میں دیکھا جائے۔

روزہ میں شک:

الف- رمضان کے داخل ہونے میں شک:

۲۲- اگر مسلمان کو اگلے دن کے رمضان ہونے میں شک ہو، اور اس کے پاس کوئی اصل نہ ہو جس پر اس کی بنیاد رکھے، مثلاً: شعبان کی

(۱) سابقہ مراجع، الحموی ۱؍ ۲۱۰، البحر الرائق شرح کنز الدقائق ۲؍ ۲۲۸۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱؍ ۵۰۱-۵۰۲، الفتاوی الہندیہ ۱؍ ۱۹۰، المطبعۃ الأمیریہ مصر ۱۳۱۰ھ، بدائع الصنائع ۲؍ ۵۰۔

(۳) سابقہ مراجع، التاج والإکلیل ۲؍ ۳۵۹، مواہب الجلیل ۲؍ ۳۵۹۔

تیسویں رات ہو، چاند دیکھنے سے بدلی وغیرہ مانع نہ ہو، پھر بھی وہ اگلے روز رمضان کی پہلی تاریخ ہونے کا اعتبار کرتے ہوئے روزہ کی پختہ نیت کرلے تو اس کی نیت درست نہیں، اور اس دن کا روزہ اس کے لئے کافی نہ ہوگا، اس لئے کہ نیت ایسا قصد ہے جو شرعی طریقوں سے حاصل ہونے والے علم کے تابع ہے، اور جب ایسا علم نہ ہوتو اس کا قصد بھی درست نہیں، یہ حماد، ربیعہ، مالک، ابن ابی لیلیٰ اور ابن المنذر کی رائے ہے، اس لئے کہ روزہ دار نے اپنے روزہ سے رمضان کی قطعی نیت نہیں کی، لہذا درست نہیں، جیسا کہ اگر اس کو اس کا علم اس دن کے نکلنے کے بعد ہوتا، اسی طرح اگر وہ نجومیوں اور اہل حساب کے قول پر اس کی بنیاد رکھے تو اس کا روزہ درست نہیں، اگر چہ وہ کثرت سے درست رائے رکھنے والے ہوں، اس لئے کہ وہ شرعی دلیل نہیں جس پر بنیاد رکھی جاسکے، لہذا اس کا وجود و عدم برابر ہے، ثوری اور اوزاعی نے کہا: اگر اس نے رات سے نیت کی ہو تو صحیح ہے (اور واقع میں اس کے قصد کے مطابق ہو)، اس لئے کہ اس نے رات سے روزہ کی نیت کی، لہذا دوسرے دن کی طرح درست ہے، امام شافعی سے دونوں مذاہب کے موافق رائے منقول ہے [1]۔

ب-شوال کے داخل ہونے میں شک:

۲۳ - رمضان کی تیسویں تاریخ کی رات میں روزے کی نیت درست ہے، حالانکہ یہ احتمال ہے کہ شوال ہو، اس لئے کہ اصل رمضان کا باقی رہنا ہے، اور ہمیں کتاب وسنت میں اس کے روزے کا حکم دیا گیا ہے، لیکن اگر مکلّف کہے: اگر کل رمضان ہو تو میں روزہ سے ہوں، اور اگر شوال ہو تو روزہ سے نہیں، تو بعض حضرات کی رائے

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۳/ ۲۴-۲۵، حلیۃ العلماء فی معرفۃ مذاہب الفقہاء ۴/ ۱۴۸، نہایۃ المحتاج ۳/ ۱۵۹، نیل الأوطار ۴/ ۱۹۲- ۱۹۳۔

کے مطابق اس کا روزہ درست نہیں، اس لئے کہ اس نے روزہ کی قطعی نیت نہیں کی، جب کہ نیت قطعی ارادہ کا نام ہے، ایک قول ہے: اس کی نیت درست ہے، اس لئے کہ یہ ایسی شرط ہے جو موجود ہے اور اصل رمضان کا باقی رہنا ہے [1]۔

ج-طلوع فجر میں شک:

۲۴ - اگر روزہ دار کو طلوع فجر میں شک ہوجائے تو مستحب یہ ہے کہ نہ کھائے، اس لئے کہ احتمال ہے کہ فجر طلوع ہوگیا ہو، لہذا اب کھانا، روزہ کو فاسد کرنا ہوگا، اسی وجہ سے اس سے مطالبہ ہے کہ احتیاط پر عمل کرے، کیوں کہ فرمان نبوی ہے: "دع مایریبک إلی مالا یریبک" [2] (مشکوک کو ترک کرکے غیر مشکوک کو اختیار کرو)، اور اگر شک کی حالت میں کھالے تو حنفیہ، شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک اس پر قضا نہیں، اس لئے کہ روزہ کا فاسد ہونا مشکوک ہے، اور اصل رات کا باقی رہنا ہے، یہاں تک کہ دن کا ہونا ثابت ہوجائے اور یہ شک کے ساتھ ثابت نہ ہوگا [3]۔

مالکیہ نے کہا: جو صبح صادق ہوجانے کے شک کے باوجود کھالے تو ایسا کرنا حرام ہونے کے ساتھ ساتھ اس پر قضا لازم ہوگی، حالانکہ اصل رات کا باقی رہنا ہے، یہ فرض روزے کا حکم ہے، رہا نفل روزہ تو بعض مالکیہ نفل وفرض کو قضا اور حرام ہونے میں یکساں بتاتے

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۳/ ۲۵-۲۶، حلیۃ العلماء فی معرفۃ مذاہب الفقہاء ۳/ ۱۴۹، نہایۃ المحتاج ۳/ ۱۵۹۔

(۲) حدیث: "دع ما یریبک إلی مالا یریبک" کی روایت ترمذی (۴/ ٦٦٨ طبع الحلبی) اور حاکم (۴/ ۹۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت حسن بن علی سے کی ہے، اور ذہبی نے کہا کہ اس کی سند قوی ہے۔

(۳) بدائع الصنائع ۲/ ۱۰۵، نہایۃ المحتاج ۳/ ۱۷۱، الإقناع فی فقہ الإمام احمد ۱/ ۳۱٦، دار المعرفہ لبنان۔

ہیں، جب کہ ایک جماعت نے دونوں کے درمیان حرمت میں فرق کرتے ہوئے کہا کہ (نفل میں ایسا کرنا) مکروہ ہے (۱)۔

د- غروب آفتاب میں شک:

۲۵- اگر روزہ دار کو غروب آفتاب میں شک ہو تو اس کے لئے شک کے ساتھ افطار کرنا درست نہیں، اس لئے کہ اصل دن کا باقی رہنا ہے، اور اگر وہ شک کے باوجود روزہ کھول دے اور اس کے بعد صورت حال واضح نہ ہو تو بالاتفاق اس پر قضا واجب ہے (۲)، اسی طرح بالاتفاق افطار کرنا بھی حرام ہے۔

فجر میں شک کے ساتھ کھانے میں کفارہ بالاتفاق نہیں، رہا غروب میں شک کے ساتھ کھانے میں تو کفارہ کا وجوب مختلف فیہ ہے، مشہور یہ ہے کہ کفارہ نہیں، اور اگر وہ رات کے باقی رہنے یا غروب ہوجانے کے یقین کے ساتھ روزہ کھول دے، پھر شک پیدا ہوجائے تو اس پر قضا ہے، حرمت کا حکم نہیں (۳)۔

حج میں شک:

الف- احرام کی نوعیت میں شک:

۲۶- اگر حاجی کو شک ہوجائے کہ اس نے حج ''افراد'' کا احرام باندھا ہے یا ''تمتع'' یا ''قران'' کا، اور یہ شک طواف سے قبل ہو تو امام ابوحنیفہ وامام مالک کے نزدیک اس کو ''قران'' کی طرف لوٹائے گا، اس لئے کہ اس میں دونوں عبادتیں جمع ہیں، اور جدید میں یہی امام شافعی کا مذہب ہے۔

حنابلہ کے نزدیک وہ اس کو احرام کے مذکورہ اقسام میں سے کسی بھی قسم کی طرف پھیر سکتا ہے، امام احمد سے اس کی صراحت منقول ہے کہ اس کو عمرہ بنا دینا مستحب ہے، امام شافعی نے ''قدیم قول'' میں کہا: تحری کرے گا، اور غالب گمان پر بنا کرے گا، اس لئے کہ احرام عبادت کے شرائط میں سے ہے، لہذا اس میں قبلہ کی طرح تحری کرے گا۔

سبب اختلاف: حج کو فسخ کرکے عمرہ بنانے کے تئیں ائمہ کے الگ الگ موقف ہیں، چنانچہ یہ حنابلہ کے نزدیک جائز اور دوسروں کے یہاں ناجائز ہے (۱)۔

اگر طواف کے بعد شک ہو تو اس کو عمرہ ہی کی طرف پھیرنا جائز ہے، اس لئے کہ طواف اور اس کی دو رکعتوں کے بعد حج وعمرہ میں داخل کرنا ناجائز ہے (۲)۔

ب- ذی الحجہ کے داخل ہونے میں شک:

۲۷- اگر لوگوں کو ذی الحجہ کے چاند میں شک ہوجائے اور وقوف عرفہ کرلیں، اگر ذی قعدہ کے تیس دن پورے کرلئے تھے پھر گواہ گواہی دیں کہ انہوں نے فلاں رات میں چاند دیکھا ہے، اور یہ ظاہر ہوجائے کہ ان کا وقوف عرفہ ''نحر'' کے دن تھا تو ان کا وقوف عرفہ درست ہے، اور چاروں ائمہ کے نزدیک ان کا حج کامل ہے (۳)۔

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۵۲۶ اور اس کے بعد کے صفحات، حلیۃ العلماء فی معرفۃ مذاہب الفقہاء ۳/ ۱۶۱۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/ ۱۰۵، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۲۶ اور اس کے بعد کے صفحات، نہایۃ المحتاج ۳/ ۱۷۱، الاقناع فی فقہ الإمام احمد ۱/ ۳۱۲-۳۱۵، حلیۃ العلماء ۳/ ۱۶۱۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۵۲۶ اور اس کے بعد کے صفحات، حلیۃ العلماء ۳/ ۱۶۱۔

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۳/ ۲۵۴، ۲۵۵، التاج والإکلیل بہامش مواہب الجلیل ۳/ ۴۷، مواہب الجلیل ۳/ ۴۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۷۱، المہذب للشیرازی ۱/ ۲۰۵-۲۰۶، نیل الأوطار ۴/ ۳۲۴۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) بدائع الصنائع ۲/ ۱۲۶، بلغۃ السالک لأقرب المسالک للدردیر ۱/ ۲۵۹، نہایۃ المحتاج ۳/ ۲۹۰، المغنی مع الشرح الکبیر ۳/ ۷۰۳۔

اس کی دلیل یہ روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "الصوم یوم تصومون والفطر یوم تفطرون و الأضحى یوم تضحون" [1] (روزہ اس دن کا ہے جس دن تم سب روزہ رکھو، عیدالفطر اس دن ہے جس دن تم سب عیدالفطر مناؤ، اور عیدالاضحیٰ اس روز ہے جس دن تم سب قربانی کرو)۔

حنفیہ نے یہ اضافہ کیا ہے کہ وقوف عرفہ کے درست ہونے کا مذکورہ حکم استحساناً ہے قیاساً نہیں [2]۔ لیکن اگر ظاہر ہو جائے کہ انہوں نے آٹھویں تاریخ کو وقوف کیا ہے تو اکثر اہل علم کے نزدیک ان کے لئے یہ وقوف ناکافی ہوگا، یہی امام مالک، لیث، اوزاعی اور امام ابوحنیفہ نیز صاحبین کا قول ہے۔

دونوں صورتوں میں فرق: جن لوگوں نے قربانی کے دن وقوف کیا، انہوں نے کسی اجتہاد کے بغیر اس تعداد کو پورا کیا جس کا اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی کی زبانی ان کو پابند کیا تھا، اس کے برخلاف جن لوگوں نے آٹھویں تاریخ کو وقوف کیا انہوں نے اپنے اجتہاد سے اور غیر معتبر لوگوں کی گواہی قبول کر کے وقوف کیا [3]۔

ج-طواف میں شک:

۲۸- اگر حاجی کو طواف کے چکروں کی تعداد میں شک ہوجائے تو یقین پر بنا کرے گا، ابن المنذر نے کہا: ہمارے علم کے مطابق اس پر تمام اہل علم کا اجماع ہے، اس لئے کہ یہ ایسی عبادت ہے کہ اگر اس کے دوران شک ہوجائے تو یقین پر بنا کرنا ہوتا ہے، جیسے نماز میں [4]۔

(۱) حدیث: "الصوم یوم تصومون......" کی روایت ترمذی (۳/۷۱ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن غریب ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/۱۲۶۔

(۳) مواہب الجلیل مع التاج والإکلیل ۳/۹۵۔

(۴) المغنی مع الشرح الکبیر ۳/۳۹۸۔

نیز اس لئے کہ نقصان میں شک اس کے یقین کی طرح ہے [1]۔ اور اگر کوئی ثقہ آدمی طواف کے بعد خبر دے تو اگر وہ عادل ہو تو اس کو مان لے، اور اگر طواف سے فراغت کے بعد اس میں شک ہو تو اس پر توجہ نہ دے، جیسا کہ اگر نماز سے فراغت کے بعد رکعات کی تعداد میں شک ہوجائے [2]۔

مؤطا میں ہے: جس کو طواف کی دو رکعات پڑھنے کے بعد طواف میں شک ہوجائے تو لوٹ کر یقین پر طواف کو پورا کرے، پھر دونوں رکعات کا اعادہ کرے، اس لئے کہ طواف کی نماز سات چکر پورا کرنے کے بعد ہی ہے [3]۔ اور اگر دوران طواف طہارت میں شک ہو تو اس کا یہ طواف درست نہیں، اس لئے کہ اس کو عبادت کی شرط میں عبادت سے فراغت سے قبل شک ہوا تو ایسا ہوگیا جیسے کہ دوران نماز طہارت میں شک ہوجائے [4]۔

ذبح شدہ جانوروں میں شک:

۲۹- جس کو ذبح شدہ اور مردار میں اشتباہ ہوجائے تو دونوں حرام ہیں، اس لئے کہ حرمت کا سبب یعنی شک پایا گیا [5]۔ اسی طرح اگر کوئی مسلمان بھاگتے ہوئے شکار کو شکار کے ہتھیار سے مارے، اور وہ پانی میں گر کر مر جائے، اور وہ مشتبہ ہوجائے تو کھایا نہیں جائے گا، اس لئے کہ سبب اباحت میں شک ہے [6]۔ اسی طرح اگر ذبح کی

(۱) إیضاح المسالک إلی قواعد الإمام مالک رص ۱۹۷ المطبعۃ المغربیہ۔

(۲) المغنی مع الشرح الکبیر ۳/۳۹۸۔

(۳) المنتقی للباجی ۲/۲۸۹۔

(۴) حلیۃ العلماء فی معرفۃ مذاہب الفقہاء ۳/۲۸۰، المغنی مع الشرح الکبیر ۳/۳۹۸۔

(۵) الفروق ۱/۲۲۶۔

(۶) بلغۃ السالک لأقرب المسالک للصاوی ۱/۲۹۵، المکتبۃ التجاریۃ الکبری مصر ۱۲۲۳ھ، مواہب الجلیل للحطاب ۳/۲۱۷۔

ہوئی بکری ایسے شہر میں پائی جائے جس میں ایسے لوگ رہتے ہیں جن کا ذبح کیا ہوا جانور حلال ہے، اور ایسے لوگ بھی جن کا ذبح کیا ہوا حلال نہیں، اور ذبح کرنے والے کے بارے میں شک ہوجائے تو وہ حلال نہ ہوگی، الا یہ کہ وہاں کے غالب باشندے ایسے ہوں جن کا ذبیحہ حلال ہو[۱]۔

طلاق میں شک:

۳۰ - طلاق میں شوہر کا شک تین حالات سے خالی نہیں:

پہلی حالت: اصل طلاق دینے میں شک ہو، یعنی شک ہو کہ طلاق دی یا نہیں تو اس حالت میں بالاتفاق طلاق نہیں پڑے گی، انہوں نے اس کی دلیل یہ دی ہے کہ نکاح یقین کے ساتھ ثابت ہے، لہذا شک سے ختم نہ ہوگا[۲]۔ اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَلَاتَقْفُ مَالَيْسَ لَکَ بِهٖ عِلْمٌ"[۳] (اور نہ پیچھے پڑ جس بات کی خبر نہیں تجھ کو)۔

دوسری حالت: طلاق کی تعداد میں شک ہو (طلاق کے وقوع کا یقین ہو) یعنی یہ شک ہو کہ ایک طلاق دی یا دو یا تین، تو (مالکیہ، حنابلہ میں سے خرقی اور بعض شافعیہ کے نزدیک) وہ عورت اس کے لئے دوسرے شوہر سے نکاح کے بعد ہی حلال ہوگی، کیوں کہ تین طلاق ہونے کا احتمال ہے[۴]۔ یہ اس فرمان نبوی پر عمل کرتے ہوئے ہے: "**دع ما یریبک إلی ما لا یریبک**"[۱] (مشکوک کو چھوڑ کر غیر مشکوک کو اختیار کرو)، امام ابوحنیفہ، امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک کم از کم عدد طلاق کا حکم لگایا جائے گا، ان حضرات کی رائے کے مطابق اگر شوہر اس سے رجعت کرلے تو اس کے لئے حلال ہوجائے گی[۲]۔

تیسری حالت: طلاق کی صفت میں شک ہو، مثلاً: یہ تردد ہو کہ طلاق بائن ہے یا رجعی؟ تو اس حالت میں رجعی کا حکم لگایا جائے گا، اس لئے کہ دونوں طلاقوں میں کمزور طلاق ہے، لہذا وہ یقینی ہے[۳]۔

کاسانی نے (اس کے ہم معنی) یہ لکھا ہے کہ اگر شوہر اپنی بیوی سے کہے: "**أنت طالق أقبح طلاق**" (تم کو قبیح ترین طلاق) تو یہ امام ابو یوسف کے نزدیک رجعی ہوگی، اس لئے کہ اس کا قول "قبیح ترین طلاق" سے مراد قبح شرعی (یعنی جو کراہت شرعیہ ہے) ہونے کا احتمال رکھتا ہے، اسی طرح قبح طبعی (یعنی طبعی طور پر قبیح) ہونے کا بھی احتمال رکھتا ہے، اور اس سے مراد یہ ہو کہ اس کو ایسے وقت میں طلاق دے جس وقت طلاق دینا طبعی طور پر ناپسند ہوتا ہے، لہذا اس صورت میں شک کے سبب بینونت ثابت نہ ہوگی، امام محمد بن الحسن شیبانی کے نزدیک یہ طلاق بائن ہے، اس لئے کہ طلاق دینے والے نے طلاق کو "قبح" کے ساتھ متصف کیا ہے، اور قبیح طلاق وہی ہوتی ہے جو شرعاً ممنوع ہو اور وہ طلاق بائن ہے، لہذا طلاق بائن واقع ہوگی[۴]۔

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۰۷، غمز عیون البصائر علی الأشباہ والنظائر ۱/ ۱۹۳۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۴۰۱، الفروق ۱/ ۱۲۶، قواعد المقری: قاعدہ نمبر (۶۵۰)، المہذب ۲/ ۱۰۰، مغنی المحتاج الی معرفۃ معانی المنہاج ۳/ ۲۸۱، بدائع الصنائع ۳/ ۱۲۶، المغنی مع الشرح الکبیر ۸/ ۴۲۳، القوانین الفقہیہ لابن جزی/ ۱۵۳، دار القلم بیروت۔

(۳) سورۂ اسراء/ ۳۶۔

(۴) المدونۃ الکبری ۳/ ۱۳، الشرح الکبیر بحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۰۲، الفروق ۱/ ۲۲۶، القوانین الفقہیہ/ ۱۵۳، المغنی ۸/ ۴۲۴۔

---

(۱) حدیث: "دع ما یریبک إلی ما لا یریبک" کی تخریج فقرہ نمبر ۲۴ میں گذر چکی۔

(۲) البدائع ۳/ ۱۲۶، مغنی المحتاج ۳/ ۲۸۱، المغنی مع الشرح الکبیر ۸/ ۴۲۴۔

(۳) بدائع الصنائع ۳/ ۱۲۶۔

(۴) بدائع الصنائع ۳/ ۱۲۴۔

رضاعت میں شک:

۳۱- ''اَبضاع'' (عورت کی شرم گاہ) میں شک کو دور کرنے کے لئے احتیاط ضروری ہے، اس کی ضرورت اس وقت اور بڑھ جاتی ہے جب اس کا تعلق خاص طور پر محارم سے ہو[1]۔

رضاعت کے وجود یا اس کی تعداد میں شک ہوتو یقین پر بنا کرے گا، اس لئے کہ پہلی صورت میں اصل عدم رضاعت ہے، اور دوسری صورت میں حرمت کی مقدار کا نہ پایا جانا ہے، البتہ یہ شبہ ہوگا، جس کو ترک کرنا اولی ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: ''من اتقی الشبہات فقد استبرأ لدینہ وعرضہ''[2] (جو شبہ کی چیزوں سے بچا اس نے اپنے دین اور عزت کو بچالیا)۔

قرافی کی رائے ہے کہ اس موضوع سے قریب اور اس کے مماثل میں شک کبھی (بعض حالات میں) ان اسباب میں شمار کیا جاتا ہے جو حرمت کے حکم کا متقاضی ہوتا ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ کسی کو اجنبی عورت اور رضاعی بہن میں شک ہوجائے تو اس پر دونوں ہی حرام ہوں گی[3]۔

قَسم میں شک:

۳۲- یا تو اصل قسم میں شک ہوگا کہ ہوئی یا نہیں، مثلاً: حلف یا حلف

(۱) نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۶۷، کشاف القناع عن متن الاقناع ۳/ ۲۹۳، الاقناع فی فقہ احمد ۴/ ۱۳۳، البحر الرائق شرح کنز الدقائق ۳/ ۲۳۸، القوانین الفقہیہ/ ۲۲۵-۲۲۶۔

(۲) حدیث: ''من اتقی الشبہات فقد استبرأ لدینہ و عرضہ'' کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۱۲۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۲۰ طبع الحلبی) نے حضرت نعمان بن بشیر سے کی ہے۔

(۳) الفروق ۱/ ۲۲۵-۲۲۶، ایضاح المسالک/ ۱۹۳، نیز دیکھئے: الموسوعۃ الفقہیہ ''رضاع''۔

اور حانث ہونے کے واقع ہونے میں شک ہو، تو اس صورت میں شک کرنے والے پر کچھ نہیں، اس لئے کہ اصل براءت ذمہ ہے، اور یقین شک کی وجہ سے زائل نہیں ہوتا[1]۔

یا شک جس چیز کی قسم کھائی گئی ہے اس میں ہوگا، مثلاً: قسم کھائے اور حانث ہوجائے، پھر شک ہو کہ طلاق کی قسم تھی یا آزاد کرنے کی یا بیت اللہ پیدل جانے کی یا صدقہ کرنے کی تو اس جیسی حالت میں (مالکیہ کے نزدیک) اس کی عورتوں کو طلاق پڑ جائے گی، اس کا غلام آزاد ہوجائے گا اور اس پر بیت اللہ پیدل جانا اور اپنے تہائی مال کو صدقہ کرنا واجب ہوگا، اس کو ان تمام باتوں کا حکم فتوی میں دیا جائے گا، قضا کے طور پر نہیں، اس لئے کہ (ان کی رائے کے مطابق) حلف اٹھانے والے کو عدالتی فیصلہ کے بغیر مشکوک قسموں کو پورا کرنے کا حکم دیا جائے گا[2]۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ اس صورت میں شک کرنے والے پر کچھ نہیں، اس لئے کہ طلاق و آزادی شک کے ساتھ واقع نہیں ہوتے، نیز اس لئے کہ اللہ کی قسم کھانے پر مرتب ہونے والا کفارہ بھی شک کے ساتھ واجب نہیں ہوتا، کیوں کہ اصل ذمہ کا بری ہونا ہے[3]۔

حنفیہ اس میں مزید یہ لکھتے ہیں: حلف اگر کسی معلوم شرط پر معلق ہو اور اس میں شک ہو کہ اللہ کی قسم تھی یا طلاق کی یا عتاق کی تو اگر وہ شرط پائی جائے، اور حلف اٹھانے والا مسلمان ہو تو اسے اللہ کی قسم پر محمول کیا جائے گا، اس لئے کہ طلاق و عتاق (آزادی) کی حلف اٹھانا ناجائز ہے، تو مسلمانوں کو ممنوع چیز نہیں بلکہ جائز چیز کے کرنے پر

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر مع تقریرات الشیخ علیش ۲/ ۴۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) حوالۂ سابق، المدونۃ الکبری ۳/ ۱۴ دار صادر بیروت۔

(۳) غمز عیون البصائر علی الاشباہ والنظائر لابن نجیم ۱/ ۲۱۱، نزہۃ النواظر لابن عابدین علی الاشباہ والنظائر/ ۶۸۔

محمول کیا جائے گا [۱]۔

نذر میں شک:

۳۳-اگر نذر ماننے والے کو نذر مانی ہوئی چیز میں شک ہو جائے کہ وہ نماز کی ہے یا روزہ یا صدقہ یا آزاد کرنے کی؟ تو (جمہور ائمہ کے نزدیک) اس پر قسم کا کفارہ لازم ہوگا، اس لئے کہ نذر مانی ہوئی چیز میں شک اس کے معین نہ کرنے کی طرح ہے [۲]۔

وصیت میں شک:

۳۴-امام ابوحنیفہ نے (اس شخص کے بارے میں جو کسی معین آدمی کے لئے اپنے تہائی مال کی وصیت کرے، اور بتادے کہ مثلاً اس کا تہائی مال ایک ہزار ہوتا ہے، پھر معلوم ہو کہ اس کا تہائی مال اس کے ذکر کردہ سے زیادہ ہے) کہا: اس کو پورے مال کا تہائی ملے گا، اور اس کی طرف سے ہونے والی تعیین باطل ہوگی، کیوں کہ وہ غلط ہے، اور غلطی وصیت کو نہیں توڑتی اور نہ وصیت میں رجوع مانی جاتی ہے، اس رائے میں امام ابو یوسف نے ان سے اتفاق کیا ہے، کیوں کہ جب اس نے اپنے تہائی مال کی وصیت کی تو صحیح وصیت کی، اس لئے کہ اس کا صحیح ہونا وصیت کردہ مال کی مقدار بیان کرنے پر موقوف نہیں، لہذا اس کے بغیر بھی وصیت درست ہوگی [۳]۔

دعوی، محل دعوی یا محل شہادت میں شک:

۳۵-الف: اگر کوئی دوسرے پر دین کا دعوی کرے، اور مدیون کو دین کی مقدار میں شک ہو تو یقینی مقدار کا نکالنا لازم ہونا چاہئے، حموی نے کہا: ایک قول ہے کہ بظاہر یہ وجوب کے طور پر نہیں، بلکہ پرہیزگاری اور احتیاط کو اختیار کرنے کے طور پر ہے، اس لئے کہ اصل، ذمہ کا بری ہونا ہے [۱]۔

(اس جیسی حالتوں میں) ''یقینی مقدار'' سے مراد: دونوں رقموں میں سے اکثر ہے، لہذا اگر شک دس اور پانچ کے درمیان ہو تو یقینی مقدار دس ہے، اس لئے کہ پانچ اس میں داخل ہے، اس اعتبار سے اقل کے مقابلہ میں اکثر ہمیشہ ''یقینی'' ہوگا، ہر چند کہ شک دونوں میں ہوا ہے۔

بعض فقہاء نے لکھا ہے: اس حالت میں مدیون پر ضروری ہے کہ اپنے فریق کو راضی کرلے، اور قسم نہ کھائے، مبادا حرام میں پڑ جائے، اور اگر اس کا فریق اس سے حلف لینے پر مصر ہو تو اگر اس کو غالب گمان ہو کہ اس کا فریق غلط کہہ رہا ہے تو قسم کھالے، لیکن اگر اس کے نزدیک راجح یہی ہے کہ دعوے دار حق پر ہے تو قسم نہ کھائے [۲]۔

ب-اگر کوئی شخص جانور یا کوئی چیز خریدے، پھر دعوی کرے کہ اس میں عیب ہے، اور اس کو لوٹانا چاہے اور اہل تجربہ میں اختلاف پڑ جائے، بعض کہیں کہ وہ عیب ہے، اور بعض کہیں کہ عیب نہیں ہے، تو خریدار اس کو لوٹا نہیں سکتا، اس لئے کہ عیب سے محفوظ ہونا ہی یقینی اصل ہے، لہذا شک سے عیب ثابت نہ ہوگا [۳]۔

ج-اگر عورت دعوی کرے کہ اس کو معینہ مدت میں مقررہ نان نفقہ و کپڑا نہیں پہنچا تو اعتبار اس کے قول کا ہوگا، اس لئے کہ یقینی اصل، شوہر کے ذمہ میں اس کا باقی رہنا ہے، رہا شوہر کا دعوی تو وہ مشکوک ہے، اور شک کی وجہ سے یقین زائل نہیں ہوتا [۴]۔

---

(۱) غمز عیون البصائر علی الاشباہ والنظائر ۱/۲۱۱۔

(۲) غمز عیون البصائر علی الاشباہ والنظائر لابن نجیم ۱/۲۱۱، نزہۃ النواظر علی الاشباہ والنظائر /۶۸، حاشیۃ العدوی علی شرح ابی الحسن لرسالۃ ابن ابی زید ۲/۲۶، دار المعرفہ بیروت۔

(۳) بدائع الصنائع ۷/۳۸۱۔

(۱) الحموی علی الاشباہ والنظائر لابن نجیم ۱/۲۱۰، بدائع الصنائع ۷/۳۸۱۔

(۲) الحموی علی الاشباہ والنظائر ۱/۲۱۰۔

(۳) حوالۂ سابق۔

(۴) الحموی علی الأشباہ والنظائر ۱/۲۰۱۔

د- اگر کسی کو معلوم ہو کہ علی، عمر کا (مثلاً) ایک ہزار دینار کا مقروض ہے تو اس کے لئے علی کے خلاف گواہی دینا جائز ہے، اگر چہ اس کو شک ہو کہ شاید علی نے دین ادا کر دیا ہو یا عمر نے اس کو دین سے بری کر دیا ہو، اس لئے کہ سابقہ یقین کے مقابلہ میں شک کا اعتبار نہیں [۱]۔

گواہی میں شک:

۳۶- اگر گواہ کہے: میں گواہی دیتا ہوں کہ فلاں کا فلاں پر (مثلاً) ایک سو دینار میرے علم میں یا میرے گمان میں یا میرے گمان کے لحاظ سے ہے، تو اس کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی، کیوں کہ گواہی کے الفاظ میں اضافہ کرنے کے سبب اس میں شک داخل کر دیا ہے، اس لئے کہ شہادت کا رکن (میں گواہی دیتا ہوں) لفظ "أشهد" ہے، کچھ اور نہیں کہ اس میں گواہی قسم اور حال کی خبر دینے کا مفہوم ہے تو گویا وہ کہہ رہا ہے: میں اللہ کی قسم کھاتا ہوں کہ میں اس سے باخبر ہوں، اور اس کی خبر دیتا ہوں اور اسی وجہ سے لفظ "أشهد" متعین ہے [۲]۔

مالکیہ میں سے سحنون نے بیان کیا ہے کہ اگر گواہ کسی عورت کے خلاف نکاح یا اقرار یا بری کرنے کی گواہی دیں، اور فریق مخالف مطالبہ کرے کہ اس عورت کو چند عورتوں میں داخل کر دیا جائے، تاکہ گواہان ان کے درمیان اس عورت کی شناخت کر سکیں، اور گواہ کہیں: ہم نے اس عورت کے خلاف اس کی ذات اور اس کے نسب کو جان کر گواہی دی ہے، ہمیں یہ معلوم نہیں کہ آج اس کو پہچان لیں گے یا نہیں جب کہ اس کی حالت بدل گئی ہے، لہذا ہم اس کی ذمہ داری نہیں لیں گے تو اس حالت میں اس عورت کی شناخت ضروری ہے، ورنہ شک کی وجہ سے ان کی گواہی رد کر دی جائے گی، لیکن اگر گواہ کہیں: ہمیں اندیشہ ہے کہ وہ بدل چکی ہو تو واجب یہ ہے کہ ان گواہوں سے کہا جائے: اگر تمہیں شک ہے، حالانکہ تمہیں یقین تھا کہ یہ عورت فلاں کی بیٹی ہے، اور اس عورت کے خلاف گواہی کے وقت سے آج تک اس کے علاوہ اس آدمی کی کوئی دوسری بیٹی نہیں ہے تو اس حالت میں گواہی جائز ہے، اور قبول کی جائے گی [۱]۔

قابل اشارہ امر یہ ہے کہ مالکیہ کے نزدیک شک کے ساتھ گواہی دینا گواہ کی "عدالت" کو ختم کر دیتا ہے [۲]۔ اس جیسی وجوہات سے تمام فقہاء نے زور دے کر کہا ہے کہ شک سے معاوضہ ثابت نہیں ہوتا ہے [۳]۔ اور انہوں نے سماعی شہادت کے مقبول ہونے کے لئے کچھ قیود لگائی ہیں، اس لئے کہ اس میں شک کا داخل ہونا ممکن ہے [۴]۔

نسب میں شک:

۳۷- الف- جس مطلقہ عورت پر عدت واجب ہو اس کے بچہ کا نسب شوہر سے ثابت ہوتا ہے، الا یہ کہ یقین کے ساتھ معلوم ہو کہ وہ بچہ اس شوہر کا نہیں، اس کی صورت یہ ہے کہ وہ اس بچہ کو دو سال سے زائد عرصہ کے بعد جنے، یہ اس لئے ہے کہ دخول سے قبل طلاق جملہ تعلقات کے ساتھ نکاح کے ختم ہونے کا سبب ہے، لہذا ہر اعتبار سے نکاح یقینی طور پر زائل ہو گیا، اور جو یقین کے ساتھ زائل ہوا سی جیسے یقین کے بغیر ثابت نہ ہوگا، لہذا اگر طلاق کے دن سے چھ ماہ سے کم عرصہ میں بچہ کو جنے تو ہمیں یقین ہے کہ علوق (استقرار حمل) حالت "فراش" (نکاح) میں تھا، شوہر نے اس سے مباشرت کی اور وہ عورت

---

(۱) شرح القواعد الفقہیہ ۳۸۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۴/ ۵۱۳۔

(۱) التاج والإکلیل بہامش مواہب الجلیل ۶/ ۱۹۰۔
(۲) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۲۰۶۔
(۳) بدائع الصنائع ۶/ ۲۳۳۔
(۴) دیکھئے: الموسوعۃ الفقہیہ اصطلاح "شہادۃ"۔

اسی سے حاملہ ہے؟ کیوں کہ طلاق کے بعد کی وطی سے ہونے کا احتمال نہیں ہے، اس لئے کہ عورت چھ ماہ سے کم عرصہ میں بچہ نہیں جنتی، لہذا یہ ایسی وطی کے سبب ہوگا جو شوہر کے ''فراش'' (نکاح) میں رہتے ہوئے پیش آئی، اور اس کے فراش میں استقرار حمل اس سے نسب کے ثبوت کا سبب ہے، اور اگر چھ ماہ یا اس کے بعد بچہ جنے تو شوہر کے ''فراش'' (نکاح) کے اندر اس کے پیدا ہونے کا یقین نہیں، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ طلاق وفراش کے بعد پائی جانے والی وطی سے ہوا ہو، جو یقینی طور پر زائل ہو چکا تھا، لہذا شک کے ساتھ ثابت نہ ہوگا(۱)۔

ب- اگر کوئی شخص کسی لقیط (نومولود پھینکا ہوا بچہ) کے نسب کا دعوی کرے تو اس کو اس کے ساتھ لاحق کر دیا جائے گا، کیوں کہ تنہا اس کا دعوی ہے، اب اگر اس کے بعد کوئی دوسرا آئے اور اس کا دعوی کرے تو پہلے شخص سے اس کا نسب ختم نہ ہوگا (حالانکہ دوسرے کے دعوے نے شک پیدا کر دیا ہے)، اس لئے کہ پہلے کے لئے بچہ کا فیصلہ کر دیا گیا، لہذا وہ محض دعوے سے ختم نہ ہوگا، البتہ اگر قیافہ شناس گواہی دیں کہ وہ دوسرے شخص کا بچہ ہے تو ان کے قول کا اعتبار ہوگا، اس لئے کہ قیافہ نسب کے لاحق کرنے میں بینہ (ثبوت) مانا جاتا ہے(۲)۔ اگر لقیط کا دعوی دو آدمی کریں، اور قیافہ شناس اس کو دونوں کے ساتھ لاحق کریں تو یہ شرعاً درست ہوگا، وہ دونوں کا بیٹا ہوگا، اس کو دونوں سے ایک بیٹے کی میراث ملے گی، اور ان دونوں کو اس سے ایک باپ کی میراث ملے گی، یہ رائے حضرت عمر بن الخطاب اور حضرت علی بن ابی طالبؓ سے مروی ہے، یہی ابوثور کا قول ہے(۳)۔

اصحاب رائے نے کہا: محض دعوے سے ان دونوں کے ساتھ لاحق

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۶/ ۴۰۰، نہایۃ المحتاج للرملی ۸/ ۳۵۲ مطبعۃ الحلبی مصر ۱۳۵۷ھ۔
(۲) نہایۃ المحتاج للرملی ۸/ ۳۵۲، مطبعۃ الحلبی مصر ۱۳۵۷ھ۔
(۳) دیکھئے: الموسوعۃ الفقہیہ اصطلاح ''نسب''، المغنی مع الشرح الکبیر ۶/ ۴۰۰۔

کیا جائے گا، اس لئے کہ اس کے متعلق بہت سے آثار منقول ہیں۔

شک کا فائدہ متہم (ملزم) کو ملتا ہے:

۳۸- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ شبہات کی وجہ سے حدود ٹال دی جاتی ہیں(۱)۔ اس کی اصل حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''**ادرؤوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، فإن كان له مخرج فخلوا سبيله، فإن الإمام أن يخطىء في العفو خير من أن يخطىء في العقوبة**''(۲)۔ (مسلمانوں سے حدود کو جہاں تک ہو سکے ٹالو، اگر اس کے لئے کوئی راستہ ہو تو اس کو چھوڑ دو، اس لئے کہ امام کا معاف کرنے میں غلطی کرنا سزا دینے میں غلطی کرنے سے بہتر ہے)۔ ایک دوسری حدیث میں ہے: ''**ادفعوا الحدود ما وجدتم لها مدفعا**''(۳) (حدود کو ٹالو، جہاں تک ٹالنے کی صورت پاؤ)، حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاص کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''**تعافوا الحدود فيما بينكم فما بلغني من حد فقد وجب**''(۴)

(۱) غمز عیون البصائر علی الاشباہ والنظائر لابن نجیم ۱/ ۳۷۹، نزہۃ النواظر علی الاشباہ والنظائر/ ۱۴۲۔
(۲) حدیث عائشہؓ: ''ادرؤوا الحدود عن المسلمين......'' کی روایت ترمذی (۴/ ۳۳ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور ابن حجر نے التلخیص (۴/ ۵۶ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔
(۳) حدیث: ''ادفعوا الحدود ما وجدتم لها مدفعا'' کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۸۵۰ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہ سے کی ہے، بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۲/ ۷۰ طبع دار الجنان) میں اس کی اسناد کو ضعیف کہا ہے۔
(۴) عفو کا حکم فرمایا، یعنی گناہ کو درگزر کر دینے کا، یعنی یہ کہ حدود کو آپس میں ساقط کر دو، اور اس کو میرے پاس نہ لاؤ، کیوں کہ جب مجھے علم ہو جائے گا تو میں اس کو ضرور نافذ کروں گا (جامع الاصول ۴/ ۴۱۰)، اس سے مذکور قاعدہ کا پتہ چلتا ہے، جس میں عمومی طور پر تخفیف کرنے اور درگزر کرنے کی ترغیب ہے، اور حدیث پاک: ''تعافوا الحدود فيما بينكم......'' کی روایت ابوداؤد

(حدود کو آپس میں معاف کرلیا کرو، جو حد میرے پاس پہنچ جائے گی وہ واجب ہوجائے گی)۔ اس قاعدہ سے یہ ثابت ہوتا ہے: اول: ملزم کی طرف جرم کو منسوب کرنے میں (حتی الامکان) یقین پر اعتماد کیا جائے گا، دوم: شک (خواہ اس کی جو بھی نسبت ہو، اس کا محل جو بھی ہو اور اس کا طریقہ جو بھی ہو) اس کا فائدہ ملزم کو ملتا ہے، اور اس سے حد ٹل جاتی ہے۔ شاطبی کہتے ہیں: دلیل (یہاں پر) حد کے نافذ کرنے میں ظن کا فائدہ دینے والی ہوتی ہے، اس کے باوجود اگر اس کے خلاف کوئی شبہ ہو (اگرچہ کمزور ہو) اس کا حکم غالب ہوجاتا ہے، اور ایسا شخص عفو کے درجہ میں داخل ہوجاتا ہے[۱]۔

سوم: معافی میں غلطی کرنا شرعاً سزا میں غلطی کرنے سے افضل ہے، چنانچہ مجرم کو عملی طور پر بری کردینا اللہ اور اس کے رسول کے نزدیک بے قصور کو سزا دینے سے زیادہ پسندیدہ ہے، اس اصول کی تطبیقات ہمیں صحابہ کرامؓ اور تابعین کے فیصلوں اور مجتہدین کے فتاوے میں ملتی ہیں، مثلاً: حضرت عمر نے والی بصرہ حضرت مغیرہ بن شعبہ کے مقدمہ میں جن پر ایک بیوہ عورت کے ساتھ بدکاری کا الزام تھا، جس کے ساتھ وہ حسن سلوک کیا کرتے تھے یہی فیصلہ کیا، چنانچہ خلیفہ نے والی کو بلایا، اور الزام کے گواہوں کو بھی، تو تین گواہوں نے جرم کے واقع ہونے کے دیکھنے کی گواہی دی، لیکن چوتھے گواہ نے جس کے ذریعہ سے نصاب پورا ہوجاتا، کہا: ان لوگوں نے جو کچھ کہا وہ تو میں نے نہیں دیکھا، البتہ مجھے شک کی بات نظر آئی اور سانس اوپر اٹھتا ہوا سنا، اس کے پیچھے کیا تھا مجھے خبر نہیں، حضرت عمرؓ نے حضرت مغیرہؓ سے الزام کو ختم کردیا اور ان کی براءت وطہارت کو قائم رکھا اور

= (۴/۵۴۰ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۴/۳۸۳ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۱) الموافقات ۱/۱۷۲۔

تینوں گواہوں پر حد قذف جاری کیا[۱]۔

خود حضرت عمر نے قحط کے سال چوری کی حد کو نافذ نہیں کیا، اس لئے کہ انہوں نے عام بھوک مری کو اضطرار (مجبوری) کا قرینہ قرار دیا، اور اضطرار چوری میں ایسا شبہ ہے جو چور سے حد کو روک دیتا ہے، بلکہ مجبوری کی حد کے اندر اندر اس کے لئے چوری کو مباح کردیتا ہے۔

ائمہ نے لکھا ہے کہ جو شخص اپنے والد کا مال خفیہ طور پر اس گمان کے ساتھ لے لے کہ وہ اس کے لئے مباح ہے تو اس پر حد نہیں، اور جو تین طلاق والی عورت سے عدت میں اس گمان کے ساتھ مباشرت کرلے کہ اس کے لئے حلال ہے تو اس پر بھی حد نہیں ہوگی[۲]۔

امام ابوحنیفہ سے یہ قول منقول ہے کہ جس کو ''شبۂ عقد'' کہا جاتا ہے اس کے سبب حد ٹل جاتی ہے، لہذا (ان کی رائے کے مطابق) جو شخص اپنی کسی محرم عورت سے عقد نکاح کرنے کے بعد اس سے جماع کرلے اس پر حد نہیں، اگرچہ اس کو حرمت کا علم ہو، جیسے بلا گواہ کسی عورت سے شادی کرکے اس سے ہم بستری کرلے، جب کہ صاحبین کی رائے کے مطابق (اگر اس کو حرمت کا علم ہو تو) اس پر حد ہوگی، اور یہی معتمد ہے[۳]۔

شک کے ساتھ رخصتیں وابستہ نہیں، یا رخصتیں شک کے ساتھ وابستہ نہیں:

۳۹- یہ ایک فقہی قاعدہ کے الفاظ ہیں، اس کو سیوطی نے تقی الدین سبکی کے حوالے سے لکھا ہے، اور انہوں نے اس پر حسب ذیل جزئیات کو متفرع کیا ہے:

الف- جس کو خفین (چمڑے کے موزوں) یا جوربین (پائتابوں)

(۱) تاریخ الامم والملوک للطبری ۴/۷۰، ۷۱۔

(۲) الحموی علی الاشباہ والنظائر ۱/۳۸۰۔

(۳) الحموی علی الاشباہ ۱/۳۸۱، ابن عابدین علی الاشباہ/۱۴۳۔

وغیرہ پر مسح کے جواز میں شک ہو اس کے لئے دونوں پاؤں دھونا واجب ہے۔

ب- جس کو اپنے ایک پاؤں کے دھونے میں شک ہو، پھر بھی وہ دونوں پاؤں خفین میں داخل کرلے، اس کے لئے ان پر مسح کرنا مباح نہیں۔

ج- جس کو قصر کے جواز میں شک ہو اس کے لئے نماز پوری پڑھنا واجب ہے، اس کی کئی صورتیں ممکن ہیں [1]۔

(۱) الأشباہ والنظائر للسیوطی: قاعدہ (۱۵) ص ر ۱۴۱ دار الکتب العلمیہ بیروت، طبع اول ۱۴۰۳ھ۔

شلل

تعریف:

۱- "شلل" لغت میں: "شل العضو یشل شللا" کا مصدر ہے، جس کے معنی: عضو میں لنجا پن لگنا یا خشک ہونا ہے، جس کی وجہ سے حرکت کی صلاحیت باطل ہوجائے یا چلی جائے، یہ اس وقت ہوتا ہے جب رگیں خراب ہوجائیں یا کمزور ہوجائیں۔

کہا جاتا ہے: "شل فلان" فلاں لنجا ہوگیا، کسی کے لئے دعا کے واسطے: "لا شلت یمینک" (تمہارا دایاں ہاتھ بے کار نہ ہو) اور بد دعا کے لئے: "شلت یمینک" (تمہارا دایاں ہاتھ بے کار ہوجائے) بولتے ہیں، مذکر کے لئے " أشل" اور مؤنث کے لئے "شلاء" آتا ہے، اور جمع "شل" ہے [1]۔

شلل اصطلاح میں: عضو کا خراب ہونا اور اس کی حرکت کا ختم ہونا ہے، اس حالت میں عضو بے کار ہوجاتا ہے [2]۔ کلی طور پر احساس ختم ہونا شرط نہیں، بلکہ محض کام نہ کرسکنا شلل ہے۔

"شلل" سے متعلق احکام:

"شلل" سے بہت سے احکام وابستہ ہیں:

الف- وضو:

۲- حنفیہ کے برخلاف مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ مرد

(۱) المعجم الوسیط۔
(۲) مطالب أولی النہی ۶ر ۶۸، الجمل علی شرح المنہاج ۵ر ۳۵، ۱۱۲، روضۃ الطالبین ۹ر ۱۹۳۔

عورت کو ہاتھ لگائے تو وضوٹوٹ جاتا ہے، مالکیہ وحنابلہ نے اس میں یہ قید لگائی ہے کہ ہاتھ لگانا شہوت سے ہو، اسی طرح ان حضرات کے نزدیک شرمگاہ کو چھونے سے وضوٹوٹ جاتا ہے، اور انہوں نے کہا کہ جس عضو کو چھویا جائے، یا جس عضو کے ذریعہ چھویا جائے وہ صحیح سالم ہو یا لنجا، برابر ہے (۱)۔ اس میں کچھ اختلاف وتفصیل ہے جس کو اصطلاح ''حدث'' میں دیکھا جائے۔

ب- ''اشل'' (لنجے) کی نماز:

۳- مریض یا لنجا آدمی جمہور کے نزدیک نماز کے وہ ارکان ادا کرے گا جنھیں وہ ادا کرسکتا ہو، اس لئے کہ جو کسی فعل سے عاجز ہو اس کو اس کا مکلّف نہیں بنایا جاتا ہے، لہذا اگر وہ قیام سے عاجز ہو تو بیٹھ کر رکوع وسجدہ کے ساتھ نماز ادا کرے، اور اگر اس سے بھی عاجز ہو تو بیٹھ کر اشارہ سے پڑھے، اور سجدہ کو رکوع سے پست رکھے، اور اگر بیٹھنے سے عاجز ہو تو چت لیٹ کر اشارہ سے پڑھے، اس لئے کہ رکن کا ساقط ہونا عذر کی وجہ سے ہوتا ہے، لہذا عذر کے بقدر اس کو مقرر کیا جائے گا۔

حضرت عمران بن حصینؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا: میں بیمار ہوا تو رسول اللہ ﷺ نے میری عیادت فرمائی اور ارشاد فرمایا: **''صل قائماً، فإن لم تستطع فقاعداً، فإن لم تستطع فعلی جنب، تومیٔ إیماءً''** (۲) (کھڑے ہوکر نماز پڑھو، اور اگر یہ نہ ہو سکے تو بیٹھ کر، اور اگر یہ بھی نہ ہو سکے تو کروٹ سے (لیٹ کر) اشارہ کرو)۔

قاضی خاں نے کہا: جو مریض سر کے اشارے سے عاجز ہو نماز اس سے ساقط ہے (۱)۔

دیکھئے: اصطلاح ''صلاۃ المریض''۔

ج- جنایت جو ''شلل'' کا سبب ہو:

۴- مار یا زخم کے ذریعہ تعدی کی وجہ سے اس طور پر شلل پیدا ہوجائے کہ عضو کے برقرار رہتے ہوئے منفعت ختم ہوجائے تو قصاص کے وجوب کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''جنایۃ علی مادون النفس'' فقرہ/ ۳۶ میں ہے۔

د- شل عضو کے بدلے صحیح وسالم عضو کو کاٹنا:

۵- اگر صحیح وسالم ہاتھ والا مجرم شل ہاتھ پر جنایت کرکے اس کو کاٹ دے تو شل ہاتھ کے بدلہ میں صحیح سالم ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اسی طرح جس کو کاٹا گیا اگر وہ شل پاؤں یا زبان ہو (تو اس کا بھی یہی حکم ہے)، اس لئے کہ مماثلت نہیں ہے، اگرچہ مجرم راضی ہو، لہذا اس میں حکومت عدل (معتبر کا فیصلہ) واجب ہوگا، الا یہ کہ کاٹا گیا عضو، شل کان یا ناک ہو تو اس میں عضو کی پوری دیت واجب ہوگی، اس لئے کہ شل ہاتھ یا پاؤں میں خوب صورتی کے سوا کوئی نفع نہیں، لہذا اس کے بدلہ میں کوئی ایسا عضو نہیں کاٹا جائے گا جس میں نفع ہو، مثلاً صحیح سالم عضو (۲)۔

(۱) بدائع الصنائع للکاسانی ۱/ ۲۹، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۱، القلیوبی وعمیرہ ۱/ ۳۴، کشاف القناع للبہوتی ۱/ ۱۲۹، روضۃ الطالبین ۱/ ۷۴، ۷۵۔

(۲) حدیث: ''صل قائمًا، فإن لم تستطع فقاعدًا ......'' کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۵۸۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے، اور اس میں ''تومیٔ إیماء'' نہیں ہے، لیکن حضرت جابرؓ کی حدیث مرفوعاً وارد ہے: ''إن استطعت أن تسجد علی الأرض فاسجد و إلا فأومیء إیماء و اجعل السجود أخفض من الرکوع''، اس کو ہیثمی نے المجمع (۲/ ۱۴۸ طبع القدسی) میں ذکر کیا ہے، اور کہا: ''اسے بزار اور ابویعلی نے روایت کیا ہے، اور بزار کے رجال صحیح کے رجال ہیں''۔

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۱۰۶، ابن عابدین ۱/ ۵۰۸، جواہر الإکلیل ۱/ ۵۷، القلیوبی وعمیرہ ۱/ ۱۴۵-۱۴۶، ۲۰۷، المغنی ۲/ ۱۴۸۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۳۵۷، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۵۹، ۲۳۱، القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۱۱۷، المغنی ۷/ ۷۳۳۔

تفصیل ''دیات'' فقرہ/ ۴۳ میں دیکھی جائے۔

ھ- صحیح عضو کے بدلہ میں شل عضو کو کاٹنا:

٦- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ صحیح عضو کے بدلہ صحیح عضو کو کاٹا جائے گا، البتہ شل عضو کو صحیح کے بدلہ کاٹنے میں اختلاف ہے، حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ مظلوم کو اختیار ہے، اگر قصاص لینا چاہے تو لے سکتا ہے، اس کے علاوہ اس کو کچھ نہیں ملے گا، اور اگر چاہے تو معاف کر کے دیت لے لے۔

ہاتھ اسی وقت کاٹا جائے گا جبکہ اہل تجربہ وبصیرت کہیں کہ داغنے سے خون رک جائے گا، لیکن اگر وہ کہیں: خون نہیں رکے گا تو شافعیہ وحنابلہ کی صراحت کے مطابق قصاص نہیں، اس کے ہاتھ کی دیت واجب ہوگی۔

مالکیہ کے نزدیک مجرم کا ہاتھ اگر شل ہو تو صحیح ہاتھ کے بدلہ نہیں کاٹا جائے گا، اس لئے کہ مماثلت نہیں ہے، اور اس پر ''عقل'' یعنی دیت واجب ہوگی [1]۔

امام زفر کے علاوہ حنفیہ اور مالکیہ کی رائے ہے کہ شل ہاتھ، شل ہاتھ کے بدلہ نہیں کاٹا جائے گا، اس لئے کہ شل ہونا ایک بیماری ہے، اور بدن میں بیماریوں کی تاثیر مختلف ہوتی ہے۔

حنفیہ نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ دونوں کے ہاتھوں میں کچھ ''شلل'' دونوں کے تاوانوں میں اختلاف کا سبب ہے، اور اس کا علم، اندازہ اور ظن سے ہوگا، لہذا مماثلت کا علم نہ ہو سکے گا۔

شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں امام زفر کی رائے ہے کہ شل ہاتھ یا پاؤں، شل کے بدلہ کاٹا جائے گا، لیکن یہ اس وقت ہوگا جب کہ دونوں

(١) البدائع ٧/ ٢٩٨، روضۃ الطالبین ٩/ ١٩٤-٢٠٢، کشاف القناع ٥/ ٥٥٦-٥٥٧، ٥/ ٥٥٧-٥٣٥، شرح الزرقانی ٨/ ١٦، ١٩۔

شل ہونے میں برابر ہوں، یا مجرم کا ''شل'' ہونا زیادہ ہو اور خون کے رستے رہنے کا اندیشہ نہ ہو، ورنہ نہیں کاٹا جائے گا [1]۔

لیکن حنفیہ میں امام زفر نے کہا: اگر دونوں برابر ہوں تو دونوں میں قصاص ہے، اور اگر جس کا ہاتھ کٹا ہے اس کا ہاتھ کم ''شل'' والا ہو تو اس کو اختیار ہے، اگر چاہے تو دوسرے کا ہاتھ کاٹ لے، اور اگر چاہے تو اس کو تاوان کا ضامن بنائے، اور اگر اس کا ہاتھ زیادہ شل والا ہو تو قصاص نہیں، اس کو اس کے ہاتھ کا تاوان ملے گا [2]۔

مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: (الموسوعۃ الفقہیہ ''جنایۃ علی مادون النفس'' فقرہ/ ١٥، جلد ١٦)۔

و- لنجے کا نکاح:

٧- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر شوہر ''عنین'' (نامرد) ہو تو بیوی کو اختیار ہوگا، لہذا اگر عضو تناسل کے علاوہ کسی عضو میں شل ہو تو اس کو نکاح کے عیوب میں نہیں شمار کیا جائے گا، اس لئے کہ لطف اندوزی ختم نہیں ہوتی، اور نہ اس کے بڑھنے کا اندیشہ ہوتا ہے، ابن قدامہ نے کہا: اس کی وجہ سے نکاح فسخ نہیں کیا جائے گا، جیسے اندھاپن اور لنگڑاپن کی وجہ سے، نیز اس لئے کہ فسخ کا ثبوت نص یا اجماع یا قیاس ہی سے ہوتا ہے اور یہاں کچھ نہیں [3]۔

عنین کے مسئلہ کی مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''عنین'' اور ''نکاح''۔

(١) مغنی المحتاج ٤/ ٣٣، کشاف القناع ٥/ ٥٥٧، البدائع ٧/ ٣٠٣۔
(٢) البدائع ٧/ ٣٠٣۔
(٣) الاختیار لتعلیل المختار ٣/ ١١٥، جواہر الإکلیل ١/ ٢٩٩، القلیوبی وعمیرہ ٣/ ٢٦١-٢٦٢، المغنی ٦/ ٦٥٠-٦٥٢۔

شِمال

دیکھئے: ''یمین''۔

شَمّ

تعریف:

۱- شم لغت میں : ''شممته أشمه وشممته أشمه شما'' کا مصدر ہے،شم: ناک کامحسوس کرنا،اور بو کا جاننا ہے۔

امام ابوحنیفہ نے کہا: تشمم الشيء واشتمه: کسی چیز کو ناک سے قریب کرنا تا کہ اس کی بو کو کھینچ لے[1]۔

اس لفظ کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-استنکاہ:

۲- لسان العرب میں ہے: استنکهه: منہ کی بو سونگھنا، اسم: نکہت ہے، اور نکهته: اس کی بو سونگھی۔حضرت ماعز اسلمی کے واقعہ والی حدیث میں ہے: ''فقام رجل فاستنکهه''[2] یعنی ایک آدمی نے اٹھ کر ان کے منہ کی بو سونگھی[3]۔

شرعی حکم:

۳- سونگھنا کبھی واجب ہوتا ہے، اگر خریدار کے پاس عیب پیدا

(۱) لسان العرب، المعجم الوسیط، مغنی المحتاج ۴؍۱۷۔

(۲) حدیث قصۃ ماعز الأسلمی: ''فقام رجل فاستنکهه'' کی روایت مسلم (۳؍۱۳۲۲ طبع الحلبی) نے حضرت بریدہ سے کی ہے۔

(۳) لسان العرب۔

ہوجائے تو سونگھی جانے والی چیز کی بو کے بارے میں دائر مقدمات کی وجہ سے جن گواہوں کو سونگھنے کا حکم دیا جائے ان کے لئے سونگھنا واجب ہے، جہاں مقصود عیب کی وجہ سے رد کرنا یا رد نہ کرنا ہو[1]۔

اسی طرح گواہوں کا شراب کی بو معلوم کرنے کے لئے نشہ والے شخص کا منہ سونگھنا (واجب) ہے[2]۔

کبھی سونگھنا حرام یا مکروہ ہوتا ہے، جیسے حج یا عمرہ میں احرام والے کے لئے خوشبو سونگھنا، ان لوگوں کے نزدیک جو اس کے قائل ہیں[3]۔

کبھی سونگھنا مباح ہوتا ہے، مثلاً مباح پھول، خوشبودار پودا، اور مباح خوشبو سونگھنا، لیکن اگر اجنبی عورت کی لگائی ہوئی خوشبو ہو تو بالقصد اس کو سونگھنا حرام ہے[4]۔

روزہ دار کا خوشبو وغیرہ سونگھنا:

۴- حنفیہ و مالکیہ کی رائے ہے کہ اگر روزہ دار اپنے حلق میں دھونی دی جانے والی چیز کا دھواں داخل کر کے اس کی خوشبو سونگھے تو اس کا روزہ ٹوٹ جائے گا، اس لئے کہ اس سے بچنا ممکن ہے، اور اگر اس کے حلق میں نہ پہنچے تو روزہ نہیں ٹوٹے گا، اور اگر ایسی ہوا سونگھے جس میں گلاب وغیرہ کی خوشبو ہو جس کا کوئی جسم نہیں تو حنفیہ کے نزدیک روزہ نہیں ٹوٹے گا، مالکیہ نے اس کو مکروہ کہا ہے۔

اسی طرح شافعیہ کے نزدیک دن میں روزہ دار کے لئے ریحان وغیرہ سونگھنا مکروہ ہے، اس لئے کہ ایسا کرنا ترفہ (آرام لینا) ہے، اس لئے اس کو ترک کرنا مسنون ہے۔

(۱) المنثور ۲/ ۸۷۔
(۲) المواق بہامش الحطاب ۶/ ۳۱۷۔
(۳) المغنی ۳/ ۳۲۳، المنثور ۲/ ۸۷، البدائع ۲/ ۱۹۱۔
(۴) المنثور ۲/ ۸۷۔

حنابلہ کے نزدیک اگر خوشبو پسی ہوئی (سفوف) ہو تو اس کو سونگھنا مکروہ ہے، اس لئے کہ اس کے سونگھنے سے یہ اندیشہ ہے کہ اس کے سانس کے ساتھ حلق میں کھینچ کر آ جائے، لہذا گلاب کا پھول، عنبر، مشک جو سفوف نہ ہوں ان کا سونگھنا مکروہ نہیں[1]۔

احرام والے کے لئے خوشبو سونگھنا:

۵- حنفیہ و مالکیہ کی رائے ہے کہ احرام والے کے لئے خوشبو سونگھنا مکروہ ہے، مالکیہ کے نزدیک نر اور مادہ خوشبو کے درمیان کوئی فرق نہیں[2]۔ یہی ''المدونہ'' کا مذہب ہے، اور مالکیہ میں سے باجی نے کہا: مادہ خوشبو سونگھنا حرام ہے[3]۔

شافعیہ کے نزدیک بھی احرام والے کے لئے خوشبو سونگھنا مکروہ ہے[4]۔ لیکن ''المہذب'' اور اس کی شرح ''المجموع'' کی عبارت سے سمجھ میں آتا ہے کہ جس کو خوشبو شمار کیا جائے مثلاً گلاب، مشک اور کافور، اس کو سونگھنا حرام ہے، فارسی ریحان، نرگس اور نیلوفر وغیرہ کے بارے میں دو مختلف اقوال ہیں: اول: ان کو سونگھنا جائز ہے، اس لئے کہ حضرت عثمانؓ کے بارے میں منقول ہے کہ ان سے دریافت کیا گیا کہ احرام والا باغ میں جا سکتا ہے؟ انہوں نے کہا: ہاں، اور ریحان سونگھ سکتا ہے، نیز اس لئے کہ ان چیزوں میں تر و تازہ ہونے کی

(۱) ابن عابدین ۲/ ۹۷، ۱۱۳، اسہل المدارک ۱/ ۴۱۹، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۴۹، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۲۵، أسنی المطالب ۱/ ۴۲۲، الجمل علی شرح المنہج ۲/ ۳۲۹، شرح منتہی الارادات ۱/ ۴۵۴۔
(۲) نر خوش بو: وہ ہے جس کی تیز خوشبو ہو، اور چھونے والے پر اس کا مکمل اثر نہ آئے جیسے: یاسمین، گلاب، اور مادہ خوش بو: وہ ہے جس کی تیز خوش بو ہو اور چھونے والے پر اس کا مکمل اثر آ جائے جیسے زباد (جھاگ)، مشک اور زعفران (منح الجلیل ۱/ ۵۱۰)۔
(۳) ابن عابدین ۲/ ۲۰۱، البدائع ۲/ ۱۹۱، منح الجلیل ۱/ ۵۱۰۔
(۴) الجمل علی المنہج ۲/ ۵۰۹۔

حالت میں خوشبو ہوتی ہے اور خشک ہونے پر خوشبو نہیں رہتی۔

دوم: ناجائز ہے، اس لئے کہ ان کی خواہش خوشبو کے لئے ہوتی ہے، لہذا یہ گلاب اور زعفران کی طرح ہو گئے، بیہقی نے اپنی سند سے حضرت ابن عباسؓ کے بارے میں لکھا ہے کہ احرام والے کے لئے ریحان سونگھنے میں وہ کوئی مضائقہ نہیں سمجھتے تھے، اور بیہقی نے اس کے برعکس روایت دو صحیح سندوں کے ساتھ حضرت ابن عمرؓ اور حضرت جابرؓ سے نقل کی ہے، چنانچہ ابن عمر سے ایک روایت ہے کہ وہ احرام والے کے لئے ریحان سونگھنا مکروہ سمجھتے تھے، اور دوسری روایت حضرت ابوزبیرؓ کی ہے کہ انہوں نے سنا کہ حضرت جابرؓ سے ریحان کے بارے میں پوچھا گیا کہ کیا احرام والا اس کو اور خوشبو اور تیل کو سونگھ سکتا ہے تو انہوں نے کہا: نہیں۔

جو چیزیں اکثر کھانے اور علاج کے لئے لائی جاتی ہیں مثلاً: لونگ، دارچینی، اور میوے جیسے سیب اور زردآلو، ان کو کھانا اور سونگھنا جائز ہے، اس لئے کہ یہ خوشبو نہیں ہیں۔

شافعیہ کے نزدیک احرام والے کے لئے عطر فروش کے پاس اور ایسی جگہ جہاں دھونی دی جارہی ہو بیٹھنا جائز ہے، اس لئے کہ اس سے روکنے میں مشقت ہے، نیز اس لئے کہ یہ بالقصد خوشبو لگانا نہیں اور اس سے بچنا مستحب ہے، الا یہ کہ عبادت کی جگہ میں ہو، جیسے کعبہ شریف کے قریب اس وقت بیٹھنا جب اس کو دھونی دی جارہی ہو مکروہ نہیں ہے، اس لئے کہ اس کے قریب بیٹھنا عبادت ہے [1]۔

حنابلہ نے تفصیل کی ہے، انہوں نے کہا: عمدہ خوشبو والے پودے تین قسم کے ہیں:

اول: جو خوشبو کے لئے نہیں اگایا جائے، اور نہ اس سے خوشبو بنائی جاتی ہے، جیسے جنگلی پودے مثلاً: شیح (ایک قسم کی گھاس)، قیصوم (ایک قسم کا پودا)، اور خزامی (ایک قسم کا پودا جس کا پھول بہت خوشبودار ہوتا ہے) اور تمام میوے جیسے لیموں اور سیب، اور جن کو لوگ خوشبو کے مقصد سے نہیں بوتے جیسے مہندی اور عصفر (زعفران) ان کو سونگھنا مباح ہے، ان میں فدیہ نہیں، ہمارے علم میں اس میں کوئی اختلاف نہیں، البتہ حضرت ابن عمرؓ کے بارے میں منقول ہے کہ وہ محرم کے لئے زمین کے کسی پودے کو سونگھنا مکروہ کہتے تھے۔

دوم: جس کو لوگ خوشبو کے لئے اگاتے ہیں، اور اس سے خوشبو نہیں بنائی جاتی ہے، مثلاً: فارسی ریحان اور نرگس، اس میں دو اقوال ہیں: اول: فدیہ کے بغیر مباح ہے، اس کے قائل: حضرت عثمان بن عفانؓ، حضرت ابن عباسؓ، حسن، مجاہد اور اسحاق ہیں، دوسرا قول: اس کو سونگھنا حرام ہے، اور اگر وہ سونگھ لے تو اس پر فدیہ ہوگا، یہ حضرت جابر، ابن عمر اور ابوثورؒ کا قول ہے، اس لئے کہ اس کو خوشبو کے لئے رکھا جاتا ہے، لہذا یہ گلاب کے مشابہ ہوگا، امام احمد کے کلام میں یہ احتمال ہے کہ وہ مکروہ ہے اور اس میں کچھ واجب نہیں۔

سوم: جس کو خوشبو کے لئے اگایا جاتا ہے اور اس سے خوشبو بنائی جاتی ہے، جیسے گلاب اور بنفشہ، اس کے سونگھنے میں فدیہ ہے، امام احمد سے ایک دوسری روایت گلاب کے بارے میں یہ ہے کہ اس کو سونگھنے میں فدیہ نہیں، اس لئے کہ وہ پھول ہے، اس کو سونگھنا بقیہ درختوں کے پھول کو سونگھنے کی طرح ہے [1]۔

سونگھنے کے لئے اجارہ پر دینا:

۶ - حنفیہ و مالکیہ کی رائے ہے کہ کسی چیز مثلاً: سیب کو سونگھنے کے لئے اجارہ پر دینا ناجائز ہے، اس لئے کہ حنفیہ کے نزدیک بو غیر مقصود منفعت ہے، مالکیہ نے کہا: اس لئے کہ شرعاً اس کی کوئی

(۱) الجمل علی المنہج ۲/ ۵۰۹، المجموع ۷/ ۲۴۸-۲۵۲۔

(۱) المغنی ۳/ ۳۱۵، ۳۱۶۔

قیمت نہیں ہے [۱] ۔

شافعیہ نے مشک اور خوشبودار پھولوں کو سونگھنے کے لئے اجرت پر لینا جائز قرار دیا ہے، اس لئے کہ منفعت کی قیمت ہے۔

حنابلہ نے جس خوشبو کی ذات سونگھنے سے ختم ہوجائے اور جس کی ذات ختم نہ ہو، دونوں میں فرق کیا ہے۔

ابن قدامہ نے کہا: مریضوں وغیرہ کو ایک مدت تک سونگھانے پھر واپس کردینے کی خاطر خوشبو، صندل، کافور کے ٹکڑے اور ندّ (ایک خوشبودار پودا) جو باقی رہے ان کو اجرت پر لینا جائز ہے، اس لئے کہ یہ مباح منفعت ہے، جو وزن اور زیبائش کے مشابہ ہوگیا، پھر انہوں نے کہا: جو پھول باقی نہیں رہے، مثلاً: گلاب، بنفشہ اور ریحان فارسی وغیرہ، ان کو سونگھنے کے لئے کرایہ پر لینا درست نہیں، اس لئے کہ وہ جلد ہی بے کار ہوجاتے ہیں، اس لئے وہ کھانے کی چیزوں کے مشابہ ہوگئے [۲] ۔

حاسّہ شامہ (ناک) پر جنایت:

۷- حاسّہ شامہ پر جنایت عمداً ہوگی یا خطأً، اگر عمداً ہو، مثلاً: کوئی شخص دوسرے کے سر پر زخم لگادے جس سے اس کے سونگھنے کی قوت ختم ہوجائے تو مجرم سے اسی جیسے عمل کے ذریعہ قصاص لیا جائے گا، اب اگر اس عمل سے مجرم کی قوت شامہ ختم ہوجائے تو مظلوم نے اپنا حق وصول کرلیا، لیکن اگر اس کی قوت شامہ نہ جائے تو مجرم کے ساتھ ایسا عمل اس سلسلہ کے اہل تجربہ کے واسطے سے کیا جائے گا جس سے اس کی قوت شامہ زائل ہوجائے، اور اگر جنایت کے بغیر قوت شامہ کو ختم کرنا ممکن نہ ہوتو قصاص ساقط ہوجائے گا، اور دیت واجب ہوگی۔

(۱) ابن عابدین ۵/۲۱، الدسوقی ۴/۲۰، منح الجلیل ۳/۷۷۔

(۲) أسنی المطالب ۲/۴۰۶، المغنی ۵/۵۴۸-۵۴۹۔

یہ مالکیہ وحنابلہ کے نزدیک ہے، شافعیہ کے یہاں اصح بھی یہی ہے، اور حنفیہ کے نزدیک دیت واجب ہوگی، اس لئے کہ ایسا ممکن نہیں کہ مجرم کو اس طرح مارا جائے کہ اس کی قوت شامہ زائل ہوجائے، لہذا مثل کو وصول کرنا ممکن نہ ہوتو قصاص واجب نہ ہوگا، اور دیت واجب ہوگی، اور یہی شافعیہ کے یہاں اصح کے بالمقابل قول ہے [۱] ۔

اگر حاسّۂ شامہ کو ختم کرنا غلطی سے ہونے والی مار یا زخم لگانے کے نتیجہ میں ہو، یا مارنا تو عمداً ہو لیکن زخم کی نوعیت ایسی ہو کہ اس میں قصاص ناممکن ہوتو اگر دونوں نتھنوں سے قوت شامہ ختم ہوجائے تو کامل دیت واجب ہوگی، کیوں کہ یہ ایسا حاسّہ ہے جس کی خاص منفعت ہے، لہذا اس میں بقیہ حواس کی طرح دیت ہوگی، ابن قدامہ نے کہا: ہمارے علم میں اس سلسلہ میں کوئی اختلاف نہیں، نیز اس لئے کہ حضرت عمرو بن حزم کے نام مکتوب نبوی میں ہے آپ ﷺ نے فرمایا: "**وفي المشام الدية**" [۲] (اور ناک کے سوراخوں میں دیت ہے)۔

یہ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے یہاں ہے اور یہی شافعیہ کے یہاں صحیح ہے، شافعیہ کے صحیح کے بالمقابل قول یہ ہے کہ اس میں "حکومۃ" (معتبر شخص کا فیصلہ) واجب ہے، اس لئے کہ اس کا نفع کمزور ہے۔

(۱) البدائع ۷/۳۰۹، شرح الزرقانی ۸/۱۷، جواہر الإکلیل ۲/۲۶۰، الحطاب ۶/۲۴۸، مغنی المحتاج ۴/۲۹، روضۃ الطالبین ۹/۱۸۶، شرح منتہی الارادات ۳/۲۹۲، کشاف القناع ۵/۵۵۲-۵۵۳۔

(۲) حدیث: "**في المشام الدية**" کو شربینی نے مغنی المحتاج (۴/۱۷ شائع کردہ دار الفکر) میں ذکر کیا ہے، اور کہا: غریب ہے، اور ابن حجر نے التلخیص (۴/۲۹ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں کہا: مجھے یہ حدیث نہیں ملی۔

اگر ناک کے ایک سوراخ سے قوت شامہ ختم ہوجائے تو اس میں آدھی دیت ہوگی، اور اگر قوت شامہ میں نقص پیدا ہوجائے تو اگر اس کی مقدار کا علم ہو سکے تو اسی کے بقدر دیت واجب ہوگی، ورنہ قاضی اپنے اجتہاد سے اس کی مقدار کا فیصلہ کرے گا [۱]۔

جو قوت شامہ کے زائل ہونے کا دعوی کرے اس کا غفلت کے اوقات میں تیز خوشبو اور تیز بدبو کے ذریعہ امتحان لیا جائے گا، اب اگر خوشبو سے اس میں نشاط آجائے اور بدبو سے منہ بگاڑ لے تو مجرم کے قول کا اس کی قسم کے ساتھ اعتبار ہوگا، اس لئے کہ مظلوم کا جھوٹ ظاہر ہو گیا ہے۔

اگر وہ تیز بو سے متاثر نہ ہو، اور یہ کیفیت اس سے ظاہر نہ ہو تو مظلوم کا قول معتبر ہوگا، شافعیہ نے یہ بھی کہا: اس سے قسم لی جائے گی، اس لئے کہ اس کی سچائی ظاہر ہے، اور اس کا علم اسی کی طرف سے ہوگا۔

اگر مظلوم قوت شامہ میں نقص کا دعوی کرے تو شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک اس کی قسم کے ساتھ اس کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ اس کا علم اسی کی طرف سے ہوسکتا ہے، لہذا اس کے بارے میں اس کی بات معتبر ہوگی، اور معتبر کے فیصلہ سے جو طے پائے اسی کے بقدر اس کی دیت واجب ہوگی۔

اگر قوت شامہ ختم ہوجائے، لیکن دیت لینے سے قبل لوٹ آئے تو دیت ساقط ہوجائے گی، اور اگر دیت لینے کے بعد ایسا ہو تو دیت واپس کردے گا، اس لئے کہ یہ بات واضح ہوگئی کہ قوت شامہ ختم نہیں ہوئی تھی، اور اگر ایک وقت پر قوت شامہ کے لوٹنے کی توقع ہو تو اس کا انتظار کیا جائے گا [۱]۔

یہ اس صورت کا حکم ہے جب صرف قوت شامہ ختم ہو۔

لیکن اگر اس کی ناک کاٹ دے جس کی وجہ سے قوت شامہ ختم ہوجائے تو اس پر دو دیت واجب ہوگی، جیسا کہ شافعیہ وحنابلہ نے صراحت کی ہے، اس لئے کہ قوت شامہ ناک کے علاوہ ہے، لہذا ایک دوسرے میں داخل نہ ہوگی [۲]۔

مالکیہ نے کہا: ان دونوں میں ایک ہی دیت ہوگی، لہذا قوت شامہ ناک کے تحت آجائے گی، جیسے بینائی آنکھ کے ساتھ ہے [۳]۔

بوسونگھ کر نشہ آور چیز کے پینے کو ثابت کرنا:

۸- پینے والے کے منہ میں شراب کی بوسونگھ کر شراب نوشی کو ثابت کرنے میں (جس سے حد واجب ہوتی ہے) فقہاء کا اختلاف ہے [۴]۔

اس کی تفصیل: اصطلاح ''أشربہ'' میں ہے۔

شنداخ

دیکھئے: ''إملاک''، ''دعوۃ''۔

---

(۱) البدائع ۷/ ۳۱۲، ابن عابدین ۵/ ۳۶۹، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۶۸-۲۶۹، القوانین الفقہیہ ر ۳۴۵، شائع کردہ دار الکتاب العربی، مغنی المحتاج ۴/ ۷۱، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۱۱، ۱۲۔

(۱) المغنی ۸/ ۱۲، مغنی المحتاج ۴/ ۷۱، کشاف القناع ۶/ ۳۹۔
(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۶۲، المغنی ۸/ ۱۴، کشاف القناع ۶/ ۳۹۔
(۳) جواہر الإکلیل ۲/ ۲۷۰۔
(۴) البدائع ۷/ ۴۰، ۵۱، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۹۶، أسہل المدارک ۳/ ۱۷۶، مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۰، المغنی ۸/ ۳۹، المواق ۶/ ۳۱۷۔

شہادة

تعریف:

۱- شهادة کے لغوی معانی میں سے: یقینی خبر، حاضر ہونا، معائنہ کرنا، کھلم کھلا ہونا، قسم، اقرار، کلمہ توحید اور اللہ کے راستے میں قتل ہونا ہے، کہا جاتا ہے: شهد بكذا : خبر دینا، شهد كذا: حاضر ہونا، یا معائنہ کرنا وغیرہ۔

فعل (شهد) کبھی ہمزہ کے ذریعہ متعدی بنایا جاتا ہے، مثلاً: کہا جاتا ہے: "أشهدته الشئ إشهاداً" (کسی چیز پر گواہ بنانا)، یا الف کے ذریعہ متعدی بنایا جاتا ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: شاهدته مشاهدة (مشاہدہ کرنا)، یہ "عاينته" کے ہم وزن وہم معنی ہے[1]۔

شہادت بمعنی حاضر ہونا کے قبیل سے فرمان باری ہے "فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ"[2] (سو تم میں سے جو کوئی اس مہینہ کو پائے لازم ہے کہ وہ (مہینہ بھر) روزہ رکھے)۔

قرطبی نے اس آیت کی تفسیر میں کہا: اور "شهد" بمعنی "حضر" ہے[3]۔

(۱) دیکھئے: مادہ: "شهد" الصحاح، القاموس، التاج، اللسان، المصباح المنیر، معجم مقاییس اللغۃ میں، اور مادہ: "هشد" العین ۳/ ۳۹۷-۳۹۸، تہذیب اللغۃ ۶/ ۲۷-۷۷ میں، اور مادہ: "دشه" جمہرۃ اللغۃ ۲/ ۲۰۷، المفردات فی غریب القرآن للاصفہانی میں۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۸۵۔

(۳) الجامع لأحکام القرآن لأبی عبداللہ محمد بن احمد الانصاری القرطبی ۲/ ۲۹۹ (طبع سوم دار القلم قاہرہ ۱۳۸۷ھ/ ۱۹۶۷ء، قرطبی میں ہے: یہاں "شہر" کا لفظ

شہادت بمعنی معائنہ کے قبیل سے فرمان باری ہے: "وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِيْنَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمٰنِ إِنَاثًا أَ شَهِدُوْا خَلْقَهُمْ سَتُكْتَبُ شَهَادَتُهُمْ وَيُسْأَلُوْنَ"[1] (اور انہوں نے فرشتوں کو جو (خدائے) رحمٰن کے بندے ہیں عورت قرار دے رکھا ہے، تو کیا یہ ان کی پیدائش کے وقت موجود تھے، ان کا دعوی لکھ لیا جاتا ہے اور ان سے باز پرس ہوگی)۔

اس کے معنی کے شرح میں راغب اصفہانی نے کہا: اللہ تعالیٰ کا قول: "أَشَهِدُوْا خَلْقَهُمْ" کا معنی آنکھ سے مشاہدہ کرنا ہے[2]۔

شہادت بمعنی قسم یا یمین کے قبیل سے فرمان باری ہے: "فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللّٰهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِيْنَ"[3] (تو ان کی شہادت یہ ہے کہ وہ (مرد) چار بار اللہ کی قسم کھا کر کہے کہ میں سچا ہوں)۔

ابن منظور نے کہا: یہاں شہادت کا معنی "قسم" ہے[4]۔

شہادت بمعنی یقینی خبر کے قبیل سے فرمان باری ہے: "وَمَا شَهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلِمْنَا"[5] (اور ہم تو شاہد اتنے ہی کے تھے جتنا ہم جانتے تھے)۔

اس معنی میں اس کا استعمال بہت ہے۔

شہادت بمعنی اقرار کے قبیل سے فرمان باری ہے: "شَاهِدِيْنَ عَلٰى أَنْفُسِهِمْ بِالْكُفْرِ"[6] (وہ خود اپنے اوپر کفر کی گواہی دے

= مفعول نہیں بلکہ ظرف زمان ہے۔

(۱) سورۂ زخرف/ ۱۹۔

(۲) المفردات/ ص ۲۶۹۔

(۳) سورۂ نور/ ۶۔

(۴) اللسان مادہ: "شهد"۔

(۵) سورۂ یوسف/ ۸۱۔

(۶) سورۂ توبہ/ ۱۷۔

رہے ہوں) یعنی اقرار کرنے والے ہوں [۱]، اس لئے کہ اپنے خلاف گواہی اقرار ہے۔

شہادت کا اطلاق کلمۂ توحید (لا إلہ إلا اللہ) پر بھی ہوتا ہے، اور پوری عبارت: "**أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً عبده و رسوله**" کو شہادتین کہتے ہیں۔

یہاں شہادتین کا معنی دونوں معانی (اخبار و اقرار) کے مجموعہ سے متفرع ہے، اس لئے کہ یہاں شہادت کا معنی اطلاع دینا اور کسی معلوم چیز کو بیان کرنا ہے، اور اقرار اس کا اعتراف کرنا ہے، ابن الأنباری نے صراحت کی ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے: میں جانتا ہوں کہ اللہ کے علاوہ کوئی معبود نہیں، اور بیان کرتا ہوں کہ اللہ کے علاوہ کوئی معبود نہیں، اور میں جانتا اور بیان کرتا ہوں کہ محمد اللہ عزوجل کی طرف سے خبروں کو پہنچانے والے ہیں [۲]۔ شہادتین زبان سے کہنے کو "تشہد" کہتے ہیں، جو شہادت سے (تفعل) کا صیغہ ہے۔

بسا اوقات تشہد کا اطلاق (التحیات) پر ہوتا ہے جو نماز کے اخیر میں پڑھی جاتی ہے۔

حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث میں ہے: "**أن النبي ﷺ كان يعلمهم التشهد كما يعلمهم القرآن**" [۳] (حضور ﷺ انھیں "تشہد" اس طرح سکھاتے تھے جیسے انھیں قرآن سکھاتے تھے)۔

شہادت بمعنی کھلم کھلا ہونا کے قبیل سے فرمان باری ہے: "**عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ**" [۱] (وہ غیب اور ظاہر (دونوں) کا علم رکھنے والا ہے)۔ ابن ابو حاتم نے حضرت ابن عباسؓ کے متعلق روایت کیا ہے کہ انہوں نے اس آیت کے بارے میں کہا: "چھپی اور کھلی بات" [۲]۔

شہادت بمعنی اللہ کی راہ میں قتل ہونا کے قبیل سے فرمان باری ہے: "**فَأُولٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ**" [۳] (تو ایسے لوگ ان کے ساتھ ہوں گے جن پر اللہ نے (اپنا خاص) انعام کیا ہے، یعنی انبیاء، اولیاء، شہداء اور صالحین)۔

اسم فاعل "شہید" ہے جس کو اللہ شہادت عطا کرے، اس کی جمع "شہداء" ہے۔

فقہی اصطلاح میں: فقہاء نے لفظ شہادت کو اپنے اوپر دوسرے کے حق کی خبر دینے میں استعمال کیا ہے، اس کی وضاحت اصطلاح "اقرار" میں ہے۔

انہوں نے اس لفظ کو "اللہ کے راستے میں قتل ہونے" کے معنی میں استعمال کیا ہے، جس کی وضاحت اصطلاح: "شہید" میں ہے۔

انہوں نے اس کو "قسم" کے معنی میں استعمال کیا ہے، جیسے "لعان" میں، جس کی وضاحت اصطلاح: "لعان" میں ہے۔

اسی طرح فقہاء نے لفظ شہادت کو قاضی کی عدالت میں کسی دوسرے پر کسی دوسرے کے حق کی خبر دینے کے معنی میں استعمال کیا ہے، اور اس اصطلاح میں یہی موضوع بحث ہے۔

---

(۱) المفردات ر ۲۶۹ مادہ: "شہد"۔

(۲) الزاہر فی معانی کلمات الناس لابی بکر محمد بن القاسم الانباری، تحقیق: ڈاکٹر حاتم الضامن ۱ر ۱۲۵ طبع اول دار الرشید وزارت ثقافت واعلام جمہوریہ عراق ۱۳۹۹ھ ر ۱۹۷۹ء، دیکھئے: لسان العرب مادہ: "شہد"، انہوں نے ابن الانباری کے حوالہ سے یہ معنی نقل کیا ہے۔

(۳) حدیث ابن مسعود: "**أنه كان يعلمهم التشهد......**" کی روایت بخاری (الفتح ۱۱ر ۵۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) سورۂ انعام ر ۷۳۔

(۲) اس کو سیوطی نے ابن عباس کے حوالہ سے الدر المنثور فی التفسیر بالماثور ۳ر ۲۳، ۴ر ۴۶، سورۂ انعام تفسیر آیت ۷۳، سورۂ رعد تفسیر آیت ۹ میں نقل کیا ہے۔

(۳) سورۂ نساء ر ۶۹۔

اس معنی کے لحاظ سے شہادت کی تعریف میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ میں کمال بن الہمام نے اس کی یہ تعریف کی ہے: قاضی کی عدالت میں لفظ شہادت کے ذریعہ کسی حق کو ثابت کرنے کے لئے سچی خبر دینا۔

مالکیہ میں سے دردیر نے اس کی تعریف یہ کی ہے: قاضی کو کسی چیز کے متعلق علم کی بنیاد پر خبر دینا تاکہ وہ اس کے تقاضے کے مطابق فیصلہ کرے۔

شافعیہ میں سے ''الجمل'' نے اس کی تعریف یہ کی ہے: لفظ ''أشهد'' کے ذریعہ دوسرے پر دوسرے کے حق کی خبر دینا ہے۔

حنابلہ میں سے الشیبانی نے اس کی تعریف یہ کی ہے: لفظ ''أشهد'' یا ''شهدت'' کے ذریعہ اپنی معلومات کی خبر دینا شہادت ہے[1]۔

اس کا نام ''شہادت'' رکھنے میں اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ یہ یقینی مشاہدہ سے ماخوذ ہے، اس لئے کہ گواہ اپنے مشاہدہ کی چیز کی خبر دیتا ہے، اور اس کی طرف اشارہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث میں ہے، انہوں نے کہا حضور ﷺ کے یہاں تذکرہ کیا گیا کہ ایک آدمی کوئی گواہی دیتا ہے، تو آپ نے مجھ سے فرمایا: **''يا ابن عباس لا تشهد إلا على ما يضئ لک کضياء هذه الشمس وأومأ رسول الله ﷺ بيده إلى الشمس''**[2] (ابن عباس! کسی ایسی ہی چیز کی گواہی دینا جو تمہارے لئے اس طرح روشن وعیاں ہو جیسے یہ سورج روشن ہے، اور حضور ﷺ نے دست مبارک سے سورج کی طرف اشارہ فرمایا)۔

اور اسے بینہ بھی کہا جاتا ہے، اس لئے کہ وہ اس چیز کو واضح کرتی ہے جس میں التباس ہو، اور جس میں اختلاف ہو اس میں حق کو ظاہر کرتی ہے[1]۔

شہادت ایک حجت ہے جس سے دعوی ثابت کیا جاتا ہے۔

متعلقہ الفاظ:

اقرار:

۲- جمہور فقہاء کے نزدیک اقرار: خبر دینے والے پر دوسرے کے حق کے ثبوت کی خبر دینا ہے۔

دعوی:

۳- دعوی: قاضی کے یہاں مقبول قول ہے، جس کا مقصد دوسرے پر اپنے حق کا مطالبہ کرنا یا اپنے حق سے فریق مخالف کو دفع کرنا ہوتا ہے۔

اقرار، دعوی اور شہادت میں قدر مشترک یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک میں خبر دینا ہے۔

ان میں آپس میں فرق یہ ہے کہ: اگر خبر دینے والے پر پہلے سے ثابت حق کے متعلق خبر دینا اور اس کا حکم اسی تک محدود رہے تو یہ اقرار ہے، اور اگر اسی تک محدود نہ رہے تو یا تو اس میں خبر دینے والے کے لئے کوئی فائدہ نہ ہوگا بلکہ محض دوسرے کے لئے دوسرے پر واجب حق کی خبر دینا ہو تو یہ شہادت ہے، یا اس میں خبر دینے والے

---

(۱) فتح القدیر ۶/۲، الشرح الکبیر للدردیر ۴/۱۶۴، حاشیۃ الجمل ۵/۳۷۷، نیل المآرب بشرح دلیل الطالب، تحقیق: ڈاکٹر محمد الأشقر ۲/۴۷۰۔

(۲) حدیث ابن عباس: ''ذکر عند رسول الله ﷺ الرجل يشهد بشهادة'' کی روایت حاکم (۴/۹۸، ۹۹ طبع دائرة المعارف العثمانية) اور بیہقی (۱۰/۱۵۶ طبع دائرة المعارف العثمانية) نے کی ہے، اور بیہقی نے اس کے ایک راوی کے بارے میں کہا: حمیدی نے ان کے بارے میں کلام کیا ہے

= اور انہوں نے کسی قابل اعتماد طریقے سے روایت نہیں کی ہے، اور ذہبی نے کہا: بے حقیقت ہے۔

(۱) المغنی ۱۲/۴، الشرح الکبیر علی ہامش المغنی ۱۲/۳۔

کے لئے نفع ہو، کیوں کہ یہ اپنے حق کی خبر دینا ہے تو یہ دعوی ہے، دیکھئے: الموسوعۃ الفقہیہ، اصطلاح ''اقرار'' جلد ۶۔

بینہ:

۴ - بینہ: راغب نے اس کی تعریف یہ کی ہے: بینہ واضح دلالت ہے، عقلی ہو یا حسی [۱]، اور مجددی برکتی نے یہ تعریف کی ہے: بینہ قوی حجت اور دلیل ہے [۲]۔ ابن قیم نے کہا: بینہ شرع میں حق کو بیان اور ظاہر کرنے والی چیز کا نام ہے، یہ کبھی تو چار گواہوں کی شکل میں ہوتا ہے اور کبھی نص کے ذریعہ ''مفلس'' کے بینہ میں تین گواہوں کی شکل میں، اور کبھی دو مرد گواہوں یا ایک مرد اور ایک عورت گواہ کی شکل میں، نکول (قسم سے اعراض) کی شکل میں، ایک قسم یا پچاس قسموں یا چار قسموں کی شکل میں، اور بہت سی صورتوں میں شاہد حال (یعنی قرائن) کی شکل میں ہوتا ہے [۳]۔

اس طرح سے بینہ شہادت سے عام ہے۔

شرعی حکم:

۵ - گواہ بننا اور گواہی دینا فرض کفایہ ہے، فرمان باری ہے: ''وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوْا'' [۴] (اور گواہ جب بلائے جائیں تو انکار نہ کریں)۔ نیز فرمان باری ہے: ''وَأَقِيْمُوا الشَّهَادَةَ لِلّٰهِ'' [۵] (اور گواہی ٹھیک ٹھیک اللہ کے واسطے دو)۔ نیز فرمان باری ہے: ''وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَّكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ'' [۶] (اور گواہی کو

(۱) المفردات فی غریب القرآن ر ۶۸۔
(۲) قواعد الفقہ ر ۲۱۶۔
(۳) الطرق الحکمیہ ر ۲۴۔
(۴) سورۂ بقرہ ر ۲۸۲۔
(۵) سورۂ طلاق ر ۲۔
(۶) سورۂ بقرہ ر ۲۸۳۔

مت چھپاؤ اور جو کوئی اسے چھپائے گا اس کا قلب گنہ گار ہوگا)۔

نیز اس لئے کہ شہادت امانت ہے، لہذا اس کی ادائیگی دوسری امانات کی طرح لازم ہے [۱]۔ اگر بقدر کفایت تعداد میں لوگ اس کو انجام دے دیں (جس کا بیان آئے گا) تو تمام لوگوں سے گناہ ساقط ہوجائے گا، اور اگر سبھی گریز کریں تو سب گنہ گار ہوں گے۔

گواہی سے اعراض کرنے والا اسی وقت گنہ گار ہوگا جب کہ گواہی دینے سے اس کو ضرر نہ ہو اور اس کی گواہی مفید ہو۔

لیکن اگر اس کو گواہ بننے یا گواہی دینے میں ضرر لاحق ہو یا اس کی گواہی مفید نہ ہو، مثلاً: وہ ان لوگوں میں سے ہو جن کی گواہی قبول نہیں کی جاتی ہے یا تزکیہ (گواہ کے عادل ہونے کی تحقیق) وغیرہ میں حقارت کا سامنا کرنا پڑے تو اس پر لازم نہیں، اس لئے کہ فرمان باری ہے: ''وَلاَ يُضَارَّ كَاتِبٌ وَّلَا شَهِيْدٌ'' [۲] (اور کسی کاتب اور گواہ کو نقصان نہ دیا جائے)۔ اور فرمان نبوی ہے: ''لا ضرر ولا ضرار'' [۳] (یعنی نہ ضرر اٹھائے اور نہ ضرر پہنچائے)۔

اگر وہ ان لوگوں میں سے ہو جن کی گواہی قبول نہیں کی جاتی ہے تو اس پر شہادت واجب نہیں، اس لئے کہ اس سے گواہی کا مقصد پورا نہ ہوگا، کبھی گواہ بننا اور گواہی دینا یا ان میں سے کوئی ایک فرض عین ہوتا ہے، یہ اس صورت میں جب اس کے علاوہ گواہوں کی اتنی تعداد نہ ہو

(۱) المغنی ۱۲ر ۳، الشرح الکبیر اسی عبارت کا حاشیہ۔
(۲) سورۂ بقرہ ر ۲۸۲۔
(۳) حدیث: ''لا ضرر ولا ضرار'' کی روایت ابن ماجہ (۲ر ۷۸۴ طبع الحلبی) نے حضرت عبادہ بن الصامت سے کی ہے، اور بوصیری نے اس کو انقطاع کی وجہ سے معلول قرار دیا ہے۔ ایسا ہی: مصباح الزجاجہ (۲ر ۳۳ طبع دار الجنان) میں ہے، لیکن اس کے شواہد ہیں جن سے اس کو تقویت ملتی ہے، ان شواہد کا ذکر ابن رجب حنبلی نے جامع العلوم والحکم (ص ۲۸۶-۲۸۷ طبع الحلبی) میں کیا ہے۔

جس سے فیصلہ ہوسکے، اور حق کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہو[1]۔

یہ حکم حقوق العباد پر گواہی سے متعلق ہے، رہے حقوق اللہ تو ان میں گواہی دینے یا پردہ پوشی کرنے میں کون افضل ہے، اس میں اختلاف کی وضاحت کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''اداء'' فقرہ ۲٦/ جلد ۲۔

شہادت کی مشروعیت:

٦- شہادت کی مشروعیت کتاب اللہ، سنت رسول اللہ ﷺ، اجماع اور قیاس سے ثابت ہے۔

کتاب اللہ: فرمان باری ہے: وَاسۡتَشۡهِدُوۡا شَهِيۡدَيۡنِ مِنۡ رِّجَالِكُمۡ فَإِنۡ لَّمۡ يَكُوۡنَا رَجُلَيۡنِ فَرَجُلٌ وَّامۡرَأَتَانِ مِمَّنۡ تَرۡضَوۡنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ''[2] (اپنے مردوں میں سے دو کو گواہ کرلیا کرو، دو مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں ہوں ان گواہوں میں جن کو تم پسند کرتے ہو)۔

نیز فرمان باری ہے: ''وَأَشۡهِدُوۡا ذَوَيۡ عَدۡلٍ مِّنۡكُمۡ''[3] (اور اپنے میں سے دو معتبر شخصوں کو گواہ ٹھہرالو)۔

نیز فرمان باری ہے: ''وَلَا تَكۡتُمُوا الشَّهَادَةَ''[4] (اور گواہی کو مت چھپاؤ)۔

سنت نبوی: بہت سی احادیث ہیں، مثلاً: وائل بن حجرؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''شاهداک أو

(۱) الشرح الکبیر مع المغنی ۱۲/ ۳، ۴، نیز دیکھئے: القوانین الفقہیہ/ ۲۰۵، الدر المختار/ ۴/ ۳٦۹، مغنی المحتاج ۴/ ۴۵۰۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۸۲۔

(۳) سورۂ طلاق/ ۲۔

(۴) سورۂ بقرہ/ ۲۸۳۔

یمینه''[1] (تمہارے دو گواہ یا اس کی قسم)۔

حضرت عبداللہ ابن عباسؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''البینة علی المدعي والیمین علی المدعی علیه''[2] (بینہ مدعی کے ذمہ اور قسم مدعا علیہ کے ذمہ ہے)۔ بینہ سے مراد گواہی ہے۔

دعووں کو ثابت کرنے کے لئے شہادت کی مشروعیت پر اجماع منعقد ہے۔

قیاس: لوگوں میں ایک دوسرے کے حقوق سے انکار کے واقعات پائے جانے کی وجہ سے شہادت کی ضرورت ہے، لہذا اس کی طرف رجوع کیا جائے گا[3]۔

شہادت کے ارکان:

۷- جمہور کے نزدیک شہادت کے ارکان پانچ امور ہیں: شاہد، مشہود لہ، مشہود علیہ، مشہود بہ اور صیغہ (الفاظ)[4]۔

حنفیہ کے نزدیک اس کا رکن: خاص لفظ ہے، اور یہ لفظ ان کے نزدیک ''أشهد'' (میں گواہی دیتا ہوں) ہے[5]۔

شہادت دینے کا سبب:

۸- شہادت دینے کا سبب گواہ سے گواہی دینے کا مدعی کا مطالبہ

(۱) حدیث: ''شاهداک أو یمینه'' کی روایت مسلم (۱/ ۱۲۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: ''البینة علی المدعی والیمین علی المدعی علیه'' کی روایت بیہقی (۱۰/ ۲۵۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، اور اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۳) المغنی ۱۲/ ۳، اور دیکھئے اسی عبارت پر حاشیہ الشرح الکبیر۔

(۴) مغنی المحتاج ۴/ ۴۲٦، الجمل علی شرح المنہج ۵/ ۳۷۷، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۷۷۔

(۵) فتح القدیر ٦/ ۲، تبیین الحقائق ۴/ ۲۰۷۔

ہے، یا اگر مدعی کو اس کا گواہ ہونا معلوم نہ ہوتو مدعی کے حق کے فوت ہونے کا اندیشہ ہے۔

شہادت کا حجت ہونا:

۹ - شہادت ایک شرعی حجت ہے جو حق کو ظاہر کرتی ہے، ثابت نہیں کرتی [۱]۔ البتہ یہ قاضی پر واجب کرتی ہے کہ اس کے تقاضے کے مطابق فیصلہ کرے [۲]۔ کیونکہ جب اس کے تمام شرائط موجود ہوں تو وہ حق کو ظاہر کرنے والی ہے، اور قاضی برحق فیصلہ کرنے کا پابند ہے۔

شہادت کی شرائط:

۱۰ - شہادت کے لئے دو قسم کی شرائط ہیں:

شرائط تحمل (گواہ بننے کے شرائط)۔

شرائط اداء (گواہی دینے کے شرائط)۔

شرائط تحمل درج ذیل ہیں:

۱۱ - گواہ تحمل کے وقت عاقل ہو، لہذا پاگل اور غیر عاقل بچہ کا گواہ بننا درست نہیں، اس لئے کہ گواہ بننے کا معنی واقعہ کو سمجھنا اور اس کو یاد رکھنا ہے، اور یہ آلۂ فہم وضبط کے بغیر نہیں ہوسکتا، اور یہ آلہ عقل ہے۔

۱۲ - وہ بینا ہو، لہذا حنفیہ کے نزدیک اندھے کا گواہ بننا درست نہیں [۳]۔

مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں امام زفر کی رائے ہے کہ جو چیزیں سننے سے متعلق ہیں ان میں اندھے کو اگر آواز کے بارے میں یقین اور قطعیت کے ساتھ معلوم ہو کہ وہ فلاں کی آواز ہے تو اس کا گواہ بننا درست ہے [۱]۔

۱۳ - گواہ بننا علم کی بنیاد پر ہو یا بذات خود شیٔ مشہود بہ کے معائنہ کی بنیاد پر ہو، اس کے بغیر نہ ہو، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے یہاں تذکرہ ہوا کہ ایک آدمی کوئی گواہی دیتا ہے تو آپ ﷺ نے مجھ سے فرمایا: "**یا ابن عباس، لا تشهد إلا علی مایضئ لک کضیاء هذه الشمس و أومأ رسول الله ﷺ بیده إلی الشمس**" [۲] (ابن عباس! کسی ایسی ہی چیز کی گواہی دینا جو تمہارے لئے اس طرح روشن وعیاں ہو جیسے سورج روشن ہے، اور حضور ﷺ نے دست مبارک سے سورج کی طرف اشارہ فرمایا)۔

یہ علم یا معائنہ کے بغیر نہیں ہوسکتا ہے، الا یہ کہ ایسی چیز ہو جس میں سن کر گواہی دینا درست ہوتا ہے، جیسے نکاح، نسب اور موت وغیرہ جن کی فقہاء نے صراحت کی ہے [۳]، ان کے علاوہ میں "معائنہ" شرط ہے۔

فقہاء نے صراحت کی ہے کہ گواہ کے لئے جائز نہیں کہ اپنی تحریر دیکھ کر گواہی دے، الا یہ کہ اسے یاد ہو اور اس کا یقین ہو، اس لئے کہ تحریر ملتی جلتی ہے اور مہر بھی ملتی جلتی ہے اور جعل سازی کثرت سے ہوتی ہے، لہذا یاد ہونے پر ہی اعتماد کیا جاسکتا ہے۔

---

(۱) الإقناع ۴/۴۳۰، منتهی الإرادات ۲/۶۴۷، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف علی مذهب الإمام أحمد ۱۲/۳۔

(۲) فتح القدیر ۶/۲، البدائع ۶/۲۸۲، البنایہ في شرح الهدایہ ۷/۱۲۰، الفتاوی الهندیہ ۳/۴۵۰، شرح منح الجلیل علی مختصر العلامہ خلیل ۴/۲۱۵۔

(۳) مختصر الطحاوی ۲/۳۳۲، تحفۃ الفقهاء للسمرقندی ۳/۵۲۷، روضۃ القضاۃ للسمنانی ۱/۲۶۳، بدائع الصنائع ۹/۴۰۲۳۔

---

(۱) الهدایہ ۳/۱۲۱، شرح فتح القدیر ۶/۲۷، البنایہ ۷/۱۶۰، تبیین الحقائق ۴/۲۱۷، تبصرۃ الحکام ۲/۸۰، المهذب ۲/۳۳۶، المغني ۱۲/۶۱، ۶۲، الشرح الکبیر ۱۲/۶۷۔

(۲) حدیث ابن عباس کی تخریج فقرہ نمبر ا میں گذر چکی۔

(۳) البدائع ۹/۴۰۲۴، الفتاوی الهندیہ ۳/۴۵۰، الدر المختار ۴/۳۷۰، المهذب ۲/۳۳۵۔

امام ابو یوسف وامام محمد کی رائے ہے کہ اپنی تحریر میں کوئی چیز مذکور ہو اس کی گواہی دینا جائز ہے [۱]۔ امام احمد سے اس کے متعلق دو روایات ہیں [۲]۔

اس مسئلہ کی بنیاد ایک دوسرے مسئلہ پر ہے، وہ یہ کہ قاضی اپنے رجسٹر میں کوئی لکھی ہوئی چیز پائے، لیکن اسے یاد نہ ہو، مثلاً کسی آدمی کا اقرار یا گواہوں کی گواہی یا اپنی طرف سے حکم کا صادر ہونا اور اس پر اس نے اپنی مہر لگا دی ہو تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک قاضی اس کے مطابق فیصلہ نہیں کرے گا، صاحبین کے نزدیک فیصلہ کرے گا [۳]۔

۱۴- گواہ بننے کے لئے بالغ، آزاد، مسلمان اور عادل ہونا شرط نہیں، حتی کہ اگر گواہ بننے کے وقت گواہ عقل مند بچہ ہو، یا غلام، یا کافر، یا فاسق ہو، پھر بچہ بالغ ہو جائے، غلام آزاد ہو جائے، کافر مسلمان ہو جائے اور فاسق توبہ کرلے پھر وہ قاضی کے پاس گواہی دیں تو ان کی گواہی قبول کی جائے گی [۴]۔

۱۵- شرائط اداء:

ان میں سے بعض کا تعلق گواہ سے ہے۔
بعض کا تعلق گواہی سے ہے۔
بعض کا تعلق مشہود بہ سے ہے۔
اور بعض کا تعلق نصاب (یعنی گواہوں کی تعداد) سے ہے۔

(۱) بدائع الصنائع ۹/ ۴۰۳۸، ۴۰۴۸، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۴۵۰۔
(۲) الشرح الکبیر ۱۲/ ۱۰، المغنی ۱۲/ ۲۲۔
(۳) شرح ادب القاضی للخصاف تالیف برہان الائمہ حسام الدین عمر بن عبدالعزیز ابن مازۃ البخاری الحنفی المعروف بالصدر الشہید ۳/ ۹۷-۱۰۵۔
(۴) تبیین الحقائق ۴/ ۲۱۸، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۴۵۰، القوانین الفقہیہ / ۲۰۳، تبصرۃ الحکام ۱/ ۲۱۶، الانصاف فی معرفۃ الراجح من الخلاف ۱۲/ ۵۷، الاقناع ۴/ ۴۴۰، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۲/ ۸۴۔

اول: جن کا تعلق گواہ سے ہے:

گواہ گواہی کا اہل ہو اور اس کے لئے اس میں گواہی کے شرائط کا مکمل پایا جانا ضروری ہے۔

ان شرائط میں سے بعض درج ذیل ہیں:

۱- بلوغ:

۱۶- لہذا بچوں اور لڑکوں کی گواہی درست نہیں، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِّجَالِكُمْ فَإِنْ لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ" [۱] (اور اپنے مردوں سے دو کو گواہ کر لیا کرو پھر اگر دونوں مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں ہوں)۔

لڑکا، مردوں میں نہیں، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: **رفع القلم عن ثلاثة : عن النائم حتى يستيقظ، و عن الصغير حتى يكبر، و عن المجنون حتى يعقل أو يفيق** [۲] (تین اشخاص مرفوع القلم ہیں: سونے والا تا آنکہ بیدار ہو جائے، چھوٹا (بچہ) یہاں تک کہ بڑا ہو جائے اور مجنون یہاں تک کہ اس کو عقل آ جائے یا افاقہ ہو جائے)، نیز اس لئے کہ جب اس کو اپنے مال کی حفاظت میں معتبر نہیں مانا گیا تو دوسرے کے حقوق کی حفاظت میں بدرجہ اولی معتبر نہیں مانا جائے گا [۳]۔

بعض مالکیہ اور بعض حنابلہ کی رائے ہے کہ بچوں کے آپسی زخموں اور قتل میں ان کے منتشر ہونے سے قبل ان کی گواہی جائز ہے۔ مالکیہ نے مزید کہا: وہ اپنی گواہی میں متفق ہوں، ان میں کوئی بڑا داخل

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۸۲۔
(۲) حدیث: "رفع القلم عن ثلاثة......" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۶۵۸، طبع الحلبی) اور حاکم (۲/ ۵۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت عائشہ سے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔
(۳) المہذب ۲/ ۳۲۵۔

نہ ہو، اور بچیوں کی گواہی میں اختلاف ہے [۱]۔

۲- عقل:

۱۷- لہٰذا غیر عاقل کی گواہی بالاجماع درست نہیں، اس لئے کہ وہ اپنی بات سمجھتا نہیں اور نہ اس کو بیان کرسکتا ہے [۲]۔

خواہ اس کی عقل پاگل پن کی وجہ سے گئی ہو یا نشہ کی وجہ سے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس سے کچھ حاصل نہیں اور نہ اس کی بات پر اعتماد ہوتا ہے، نیز اس لئے کہ وہ جھوٹ بولنے سے فی الجملہ گنہ گار نہیں ہوتا، اور نہ ہی اس سے بچتا ہے [۳]۔

۳- آزاد ہونا:

۱۸- لہٰذا جمہور فقہاء کے نزدیک غلام کی گواہی جائز نہیں، جیسے بقیہ ولایات (پر وہ فائز نہیں ہوسکتا)، کیوں کہ گواہیوں میں دوسرے کے خلاف قول نافذ ہوتا ہے، اور یہ ایک طرح کی ولایت ہے، نیز اس لئے کہ غلام اپنے آقا کی خدمت میں مصروف ہوگا، گواہی دینے کے لئے اس کو فرصت نہیں ملے گی [۴]۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ حدود و قصاص کے علاوہ تمام چیزوں میں اس کی گواہی قبول کی جائے گی [۵]۔ دیکھئے: اصطلاح ''رق'' جلد ۲۳۔

(۱) تبصرۃ الحکام ۲/۷، الخرشی ۷/۱۹۶، القوانین الفقہیہ/ ۲۰۲، الإنصاف فی معرفۃ الراجح من الخلاف ۱۲/ ۷ ۳۔

(۲) شرح منح الجلیل ۴/ ۲۱۷۔

(۳) المغنی ۱۲/ ۲۷۔

(۴) أسنی المطالب ۵/ ۹۳۹۔

(۵) الشرح الکبیر ۱۲/ ۶۵، منتہی الارادات ۲/ ۶۶۲، الانصاف ۱۲/ ۶۰۔

۴- بینا ہونا:

۱۹- لہٰذا حنفیہ کے نزدیک اندھے کی گواہی مطلقاً درست نہیں [۱]۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ افعال میں اندھے کی گواہی درست نہیں، اس لئے کہ اس کے علم کا طریقہ دیکھنا ہے، یہی حکم اقوال کا بھی ہے، الا یہ کہ ایسی چیز ہو جو استفاضہ (شہرت) سے ثابت ہوتی ہے، اس لئے کہ اس کا مدار سننے پر ہے، دیکھنے پر نہیں، قاضی کی موجودگی میں ترجمہ اس سے مستثنیٰ ہے، اس لئے کہ وہ سنی ہوئی بات کی تشریح کرتا ہے [۲]۔

مالکیہ کے نزدیک افعال میں تو نہیں، لیکن ان اقوال میں جن کے بارے میں اس کو اشتباہ نہ ہو، اس کی گواہی جائز ہے، بشرطیکہ وہ سمجھ دار ہو، اور اس کے لئے آوازوں میں اشتباہ نہ پیدا ہو، مشہود لہ (جس کے حق میں گواہی دے رہا ہے) اور مشہود علیہ (جس کے خلاف گواہی دے رہا ہے) کا اس کو یقین ہو، لہٰذا اگر ان میں سے کسی چیز میں اس کو شک ہو تو اس کی گواہی جائز نہیں [۳]۔

حنابلہ کے نزدیک اگر اندھے کو آواز کا یقین ہو تو اس کی گواہی جائز ہے، اس لئے کہ وہ معتبر آدمی ہے، اس کی روایت مقبول ہے، لہٰذا ''بینا'' کی طرح اس کی گواہی بھی مقبول ہوگی، نیز اس لئے کہ کان ان حواس میں ہے جن کے ذریعہ یقین حاصل ہوتا ہے، کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مشہود علیہ سے اندھا مانوس ہوتا ہے، کثرت سے اس کے ساتھ رہا ہوتا ہے، اس کی آواز کو یقینی طور پر جانتا ہے، لہٰذا اس کی گواہی یقین والی صورت میں بینا کی طرح قبول کرنا واجب ہوگا، اور بعض حالات میں یقین حاصل ہونے کے انکار کی کوئی سبیل نہیں ہے [۴]۔

(۱) البدائع ۹/ ۴۰۲۳، فتح القدیر ۶/ ۲۷، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۴۶۴-۴۶۵۔

(۲) المہذب ۲/ ۳۳۶۔

(۳) الخرشی ۷/ ۱۷۹، شرح منح الجلیل ۴/ ۲۲۱۔

(۴) المغنی والشرح الکبیر ۱۲/ ۶۱۔

حنفیہ میں امام زفر کی رائے (اور یہی امام ابوحنیفہ سے ایک روایت) ہے کہ اس کی گواہی ان امور میں مقبول ہوگی جن کا تعلق لوگوں کے درمیان شہرت سے ہو، اس لئے کہ اس میں سننے کی ضرورت ہے اوراس میں کوئی خلل نہیں (۱)۔

مالکیہ، شافعیہ اورحنابلہ کی رائے ہے کہ اندھا اگر بینا ہونے کی حالت میں ایسی چیز کا گواہ بنے جسے دیکھنے کی ضرورت پڑتی ہے، پھروہ اندھا ہوجائے تو اگروہ کسی ایسے شخص کے خلاف گواہ بنا ہے جس کا نام ونسب معروف ہو اور وہ نام ونسب میں معروف شخص کے لئے اقرار کرے تو اس کے لئے جائز ہے کہ اندھا ہونے کے بعد گواہی دے، اورعلم حاصل ہونے کی وجہ سے اس کی گواہی مقبول ہوگی، اور اگر ایسا نہ ہوتو مقبول نہ ہوگی۔

حنابلہ کی صراحت ہے کہ اگر کثرت سے مانوس ہونے کے سبب اس کو اس کی آواز کا یقین ہوتو اس کے لئے اس کی گواہی دینا درست ہے۔

یہی حکم اس صورت کا ہے کہ وہ بینا ہونے کی حالت میں قاضی کے پاس گواہی دے، پھراس کی گواہی پر فیصلہ ہونے سے قبل وہ اندھا ہوجائے تو ان حضرات کے نزدیک اس کی گواہی پر فیصلہ کرنا جائز ہے، یہی حنفیہ میں امام ابویوسف کے نزدیک ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایسی علت ہے جو گواہی دینے کے بعد پیش آئی ہے، لہذا اس پر فیصلہ کرنا ممنوع نہ ہوگا، جیسے اگر دونوں گواہ گواہی دینے کے بعد مرجائیں یا غائب ہوجائیں۔

امام ابوحنیفہ وامام محمد کی رائے ہے کہ سابقہ دونوں حالتوں میں اس کی گواہی غیر مقبول ہے، اس لئے کہ فیصلہ کے وقت اہلیت کا قائم

(۱) الہدایہ ۳/۱۲۱، شرح فتح القدیر ۶/۲۷، البنایہ ۷/۱۶۰، تبیین الحقاق ۴/۲۱۷، المبسوط ۱۶/۱۲۹۔

رہنا شرط ہے، تاکہ وہ حجت بن سکے (۱)۔

۵- اسلام:

۲۰ - اصل یہ ہے کہ گواہ مسلمان ہو، لہذا کفار کی گواہی مقبول نہیں، خواہ یہ گواہی مسلمان کے خلاف ہو یا غیر مسلم کے خلاف، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيْدَيْنِ مِنْ رِّجَالِكُمْ" (۲) (اوراپنے مردوں میں سے دوکو گواہ کرلیا کرو)، نیز فرمان باری ہے: "وَاَشْهِدُوْا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنْكُمْ" (۳) (اوراپنے میں سے دو معتبر شخصوں کو گواہ ٹھہرالو)۔ کافر نہ معتبر ہے، نہ ہم میں سے ہے، نیز اس لئے کہ وہ سب سے بڑا فاسق ہے، وہ اللہ تعالی پر جھوٹ بولتا ہے تو یہ اطمینان نہیں کہ وہ مخلوق خدا پر جھوٹ نہیں بولے گا۔

مالکیہ وشافعیہ کے مذہب اورامام احمد سے مشہور روایت کی بنیاد اسی اصل پر ہے (۴)۔

لیکن ان حضرات نے اس اصل سے سفر میں وصیت کے مسئلہ میں مسلمان کے خلاف کافر کی گواہی کو مستثنی کیا، اوراس فرمان باری پر عمل کرکے اس کو جائز قرار دیا ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِيْنَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ أَو آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنْتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَأَصَابَتْكُمْ مُصِيْبَةُ الْمَوْتِ" (۵)

(۱) تبیین الحقائق وحاشیۃ الشلبی ۴/۲۱۸، منح الجلیل ۴/۲۲۱، روضۃ الطالبین ۱۲/۲۶۰، المغنی ۱۲/ ۶۲-۶۳۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۸۲۔

(۳) سورۂ طلاق/ ۲۔

(۴) مواہب الجلیل ۶/ ۱۵۰، أسنی المطالب ۴/ ۳۳۹، مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۷، المغنی ۱۲/ ۵۳۔

(۵) سورۂ مائدہ/ ۱۰۶۔

(اے ایمان والو! جبکہ تم میں سے کسی کو موت آ جائے، وصیت کے وقت تمہارے آپس میں گواہ دو شخص تم میں سے معتبر ہوں یا دو گواہ تمھارے علاوہ سے ہوں جب تم زمین پر سفر کر رہے ہو اور تم پر موت کا واقعہ آ پہنچے)۔

حنفیہ نے ذمیوں کی ایک دوسرے کے خلاف گواہی اگرچہ ان کے دین الگ الگ ہوں اور حربیوں کی ایک دوسرے کے خلاف گواہی کو جائز کہا ہے۔

مرتد کی گواہی علی الاطلاق غیر مقبول ہے [۱]۔

۶-نطق:

۲۱-لہذا جمہور فقہاء کے نزدیک گونگے کی گواہی درست نہیں۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ اگر اس کا اشارہ سمجھ میں آئے تو اس کی گواہی صحیح ہے، اور حنابلہ کی رائے ہے کہ اگر گونگا لکھ کر گواہی دے تو اس کی گواہی قبول کی جائے [۲]۔

۷-عدالت:

۲۲-فقہاء کے درمیان اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں کہ گواہوں کے لئے عدالت شرط ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَاَشْهِدُوْا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنْكُمْ" [۳] (اپنے میں سے دو معتبر شخصوں کو گواہ ٹھہرالو)۔ اسی وجہ سے فاسق کی گواہی غیر مقبول ہے۔

مالکیہ نے عدالت کی تعریف یہ کی ہے کہ دینی احکام کی پابندی کرنا، کبائر سے اجتناب کرنا، صغائر سے احتیاط کرنا، امانت کو ادا کرنا اور حسن معاملہ کرنا، اور یہ کہ اس میں بگاڑ سے زیادہ صلاح ہو، عدالت ہے، اور یہ قبول کے واجب ہونے کی شرط ہے۔

حنابلہ نے عدالت کی تعریف دین میں صلاح سے کی ہے، یعنی فرائض کو سنن رواتب کے ساتھ ادا کرنا، کبائر سے اجتناب کرنا اور صغائر پر اصرار نہ کرنا، اس میں یہ بھی معتبر ہے کہ مروءت کا خیال رکھتے ہوئے ایسے امور کو انجام دے جو اس کو زیب دیں، اور ایسی چیزوں کو ترک کرے جو باعث مذمت اور داغدار کرنے والی ہوں۔

شافعیہ نے مروءت کو مستقل شرط مانا ہے، تفصیل: اصطلاح "عدالۃ" میں دیکھی جائے۔

عدالت، قاضی کے لئے گواہی کے قبول کرنے کے واجب ہونے کی شرط ہے، اس کے جواز کی شرط نہیں [۱]۔ لہذا اگر گواہ میں عدالت موجود ہو تو قاضی پر واجب ہے کہ اس کی گواہی قبول کرے۔

امام شافعی نے کہا: اگر آدمی میں اکثر و اظہر طاعت و مروءت ہو تو اس کی گواہی مقبول ہے، اور اگر اس میں اکثر و اظہر گناہ اور خلاف مروءت کام ہوں تو اس کی گواہی مردود ہے [۲]۔

۸-تیقظ یا ضبط (یاد رکھنا):

۲۳-مغفل شخص جس کو بالکل یا اکثر یاد نہ رہے اس کی گواہی مقبول نہیں، اس لئے کہ اس کی بات پر بھروسہ نہیں، اور جو شخص شاذ و نادر کبھی کبھی بھول جائے اس میں غالب یاد رکھنا ہو تو اس کی گواہی قطعی طور پر

---

(۱) البحر الرائق ۷/ ۱۰۲، ۱۰۴، المبسوط ۱۶/ ۱۳۳، ۱۳۵۔

(۲) اقرب المسالک ۶/ ۱۷۲، التاج و الاکلیل ۶/ ۱۵۴، مواہب الجلیل للحطاب ۶/ ۱۵۴، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۲۴۵، شرح منتہی الارادات ۳/ ۵۴۵۔

(۳) سورۂ طلاق/ ۲۔

(۱) مواہب الجلیل ۶/ ۱۵۰، شرح منتہی الارادات ۳/ ۵۴۶، مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۷، شرح ادب القاضی للخصاف تالیف حسام الدین صدر الشہید ابن مازہ البخاری ۳/ ۸، فقرہ/ ۵۴۵، احکام القرآن للجصاص ۱/ ۵۰۳، ۵۰۴، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۴۵۰۔

(۲) مختصر المزنی من کلام الشافعی ۵/ ۲۵۶، الأم ۷/ ۴۸۔

مقبول ہوگی، اس لئے کہ اس سے کوئی نہیں بچا رہتا ہے [۱]۔

۹- محدود فی القذف نہ ہو:

۲۴- اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوْا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمَانِيْنَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَداً وَأُوْلٰئِکَ هُمُ الْفَاسِقُوْنَ" [۲] (اور جو لوگ تہمت لگائیں پاک دامن عورتوں کو اور پھر چار گواہ نہ لاسکیں تو انہیں اسّی درے لگاؤ اور کبھی ان کی کوئی گواہی نہ قبول کرو، یہی لوگ تو فاسق ہیں)۔

اگر وہ توبہ کرکے اصلاح کرلے:

تو جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ اس کی گواہی مقبول ہے، اس کی دلیل سابقہ آیت کے معاً بعد یہ فرمان باری ہے: "إِلَّا الَّذِيْنَ تَابُوْا مِنْ بَعْدِ ذٰلِکَ وَأَصْلَحُوْا فَإِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ" [۳] (ہاں البتہ جو لوگ اس کے بعد توبہ کرلیں اور (اپنی) اصلاح کرلیں سو اللہ بڑا مغفرت والا ہے بڑا رحم کرنے والا ہے)۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ اس کی گواہی غیر مقبول ہے اگرچہ توبہ کرلے۔

مالکیہ نے کہا: جس جرم میں کسی پر کوئی حد نافذ کی جائے اس کے بارے میں اس کی گواہی مقبول نہیں، لیکن اگر وہ توبہ کرلے تو اس کے علاوہ میں قبول کی جائے گی [۴]۔ اختلاف کا مدار یہ ہے کہ اس آیت میں مذکورہ چیزوں کے بعد جو استثناء آیا ہے اس میں سب داخل ہیں، یا استثناء کا تعلق صرف قریب ترین مذکور چیز سے ہے۔

حنفیہ کے نزدیک استثناء کا تعلق اخیر سے ہے اور وہ یہاں پر صرف فسق سے توبہ کرنا ہے۔

جمہور کے نزدیک اس کا تعلق تمام مذکورہ چیزوں سے ہے۔

جمہور کا استدلال یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے اس شخص سے جس کو حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کے خلاف گواہی دینے پر درے لگائے تھے فرمایا: توبہ کرلو، میں تمہاری گواہی قبول کروں گا۔

یہ ایک معروف اصولی مسئلہ ہے [۱]۔

۱۰- حدود وقصاص کی گواہی میں گواہ کا مرد ہونا:

حدود وقصاص کی شہادت میں گواہ کا مرد ہونا شرط ہے۔

۲۵- اس لئے کہ امام مالک نے زہری سے یہ نقل کیا ہے: یہ طریقہ جاری رہا ہے کہ حدود وقصاص میں عورتوں کی گواہی نہیں ہے۔

۱۱- تہمت کا نہ ہونا:

۲۶- تہمت کے کچھ اسباب ہیں جن میں سے چند درج ذیل ہیں:

الف- اپنی گواہی سے اپنی ذات کو نفع پہنچائے یا ضرر دور کرے، لہذا وارث کی مورث کے حق میں زخم کی گواہی اس کے مندمل ہونے سے قبل، اور ضامن کی مضمون عنہ کے لئے ادائیگی یا بری کرنے کی گواہی مقبول نہیں، جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ میاں بیوی میں سے کسی کی دوسرے کے حق میں گواہی مقبول نہیں، اس میں شافعیہ کا اختلاف ہے۔

ب- بعضیت (جز ہونا): لہذا اصل کی گواہی فرع کے حق میں یا فرع کی اپنی اصل کے حق میں مقبول نہیں، البتہ ایک دوسرے کے

(۱) القوانین الفقہیہ ر ۳۰۳ طبع دار الکتاب بیروت، تبصرۃ الحکام ۱ر ۱۷۲، مغنی المحتاج ۴ر ۴۳۶، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۲ر ۳۰۔
(۲) سورۂ نور ر ۴۔
(۳) سورۂ نور ر ۵۔
(۴) الفتاوی الہندیہ ۳ر ۴۵۰، الحطاب ۶ر ۱۶۱۔

(۱) المستصفی ۲ر ۱۷۴، فواتح الرحموت بہامش المستصفی ۱ر ۳۳۲، الإحکام فی أصول الأحکام للآمدی ۲ر ۱۳۵ طبع محمد علی صبیح۔

خلاف گواہی مقبول ہے۔

ج- عداوت و دشمنی: لہذا دشمن کی گواہی اپنے دشمن کے خلاف مقبول نہیں، یہاں پر دشمنی سے مراد دنیوی دشمنی ہے، دینی نہیں، لہذا مسلمان کی گواہی کافر کے خلاف اور سنی کی بدعتی کے خلاف مقبول ہوگی، اسی طرح جو کسی فاسق سے اس کے فسق کے سبب بغض رکھے، اس کی گواہی اس کے خلاف رد نہیں کی جائے گی، جس دشمنی کی وجہ سے گواہی مردود ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ دشمنی اس حد تک پہنچ جائے کہ وہ اس کی نعمت کے زائل ہونے کی تمنا کرے، اس کی مصیبت پر خوش ہو، اس کی خوشی سے غمگین ہو، یہ عداوت کبھی جانبین سے ہوتی ہے اور کبھی کسی ایک طرف سے، اس صورت میں خاص طور پر اسی کی گواہی دوسرے کے خلاف رد کی جائے گی، اور دشمن کی گواہی اپنے دشمن کے حق میں مقبول ہے، اس لئے کہ تہمت نہیں۔

د- گواہی کے ذریعہ اپنے اوپر سے جھوٹ کے عار کو دور کرے، لہذا اگر فاسق گواہی دے، قاضی اس کی گواہی رد کردے، پھر شرائط کے ساتھ وہ توبہ کرلے تو اس کے بعد اس کی نئی گواہی مقبول ہوگی، لیکن اگر اس رد کی ہوئی گواہی کو لوٹا دے تو مقبول نہیں ہوگی۔

ھ- دعوی دائر ہونے سے قبل جلدی سے گواہی دینے کی حرص، اور یہ ''حسبہ'' (حقوق اللہ) کی گواہی کے علاوہ میں ہے [(۱)]۔

و- عصبیت: لہذا جو شخص عصبیت اور حمیت میں تجاوز کرنے میں معروف ہو اس کی گواہی مقبول نہیں، مثلاً: ایک قبیلہ کی دوسرے قبیلہ کے خلاف عصبیت، اگر چہ یہ عداوت کے درجہ کو نہ پہنچے، اس کی صراحت حنابلہ نے کی ہے [(۱)]۔

تہمت نہ ہونے کی شرط لگانے کے لئے ان حضرات کا استدلال [(۲)] اس فرمان نبوی سے ہے: "**لا تجوز شهادة خائن ولا خائنة ولا ذي غمر على أخيه، ولا تجوز شهادة القانع لأهل البيت**" [(۳)] (خیانت کرنے والے مرد و عورت کی گواہی، اپنے بھائی کے خلاف کینہ رکھنے والے کی گواہی، اور گھر کے خصوصی خادم کی اہل خانہ کے حق میں گواہی جائز نہیں)۔

دوم: اداء (گواہی دینے) کی وہ شرائط جن کا تعلق خود شہادت سے ہے، ان میں سے چند درج ذیل ہیں:

۲۷-(۱)۔ حقوق العباد کی گواہی میں مدعی یا اس کے نائب کی طرف سے دعوی کے ہونے کی شرط لگانا، حقوق اللہ کی گواہی میں جمہور فقہاء کی رائے کے مطابق دعوی کا ہونا شرط نہیں ہے [(۴)]۔

(۲) گواہی کا دعوی کے موافق ہونا (جس کی تفصیل آئندہ آئے گی)۔

(۳) جن امور کی اطلاع مردوں کو ہوتی ہے ان کی گواہی میں گواہ کا متعدد ہونا۔

(۴) دونوں گواہوں کا متفق ہونا (جس کی تفصیل آگے آئے گی)۔

---

(۱) تبیین الحقائق ۴/ ۲۲۳، الشرح الصغیر ۴/ ۲۴۶، القوانین الفقہیہ/ ۳۰۳-۳۰۴ طبع دار الکتاب العربی، تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۵۴، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۲۳۴، ۲۴۲، المہذب ۲/ ۳۳۱، مغنی المحتاج ۴/ ۴۳۳، المغنی ۱۲/ ۵۵ اور اس کے بعد کے صفحات، منتہی الارادات ۳/ ۵۵۵۔

(۱) منتہی الارادات ۳/ ۵۵۵۔

(۲) المہذب ۲/ ۳۳۰۔

(۳) حدیث: "لاتجوز شهادة خائن ولا خائنة......" کی روایت احمد (۲/ ۲۰۴ طبع المیمنیہ) نے حضرت عبداللہ بن عمرو سے کی ہے، ابن حجر نے التلخیص (۲/ ۱۹۸ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کی اسناد کو قوی کہا ہے، **ذو الغمر**: کینہ والا، **القانع**: ایسا خادم جو گھر والوں کی خدمت کے لئے یکسو ہو جائے۔

(۴) الدر المختار ۴/ ۳۷۰۔

(۵) اصل گواہ کی حاضری کا محال ہونا (یہ شہادت علی الشہادت کے متعلق ہے) جیسا کہ آئے گا۔

(۶) شہادت کے لفظ سے ادا کرنا، مثلاً: یوں کہے: "أشهد بكذا" (میں اس چیز کی گواہی دیتا ہوں)، یہ جمہور کا قول ہے، مالکیہ کے یہاں اظہر یہ ہے کہ بس ایسا لفظ کافی ہے جس سے معلوم ہو کہ گواہ کو اس کا علم ہے، مثلاً کہے: میں نے یہ دیکھا، یا: میں نے یہ سنا، یہ شرط نہیں کہ "أشهد" (میں گواہی دیتا ہوں) کہے[۱]۔

سوم: اداء (گواہی دینے) کی وہ شرائط جن کا تعلق مشہود بہ (جس چیز کے بارے میں گواہی دی جارہی ہے) سے ہے۔

مشہود بہ کی شرائط حسب ذیل ہیں:

۲۸- (۱) وہ معلوم ہو، لہذا اگر مجہول چیز کی گواہی ہو تو مقبول نہیں، اس لئے کہ قاضی کے فیصلہ کے درست ہونے کی شرط یہ ہے کہ مشہود بہ معلوم ہو۔

(۲) مشہود بہ کا مال یا منفعت ہونا۔ لہذا شرعاً اس کا متقوم (قیمت والا) ہونا ضروری ہے۔

چہارم: اداء (گواہی دینے) کی وہ شرائط جن کا تعلق گواہی کے نصاب سے ہے:

۲۹- شہادتوں میں گواہوں کی تعداد مشہود بہ کے لحاظ سے الگ الگ ہوتی ہے۔

الف- بعض گواہیاں ایسی ہیں جن میں چار مرد سے کم کی گواہی قبول نہیں کی جاتی، ان میں کوئی عورت نہ ہو، یہ زنا میں ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَاْتُوْا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ......"[۱] (اور جو لوگ تہمت لگائیں پاک دامن عورتوں کو اور پھر چار گواہ نہ لاسکیں......)۔

نیز فرمان باری ہے: "لَوْلَا جَاءُوْا عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ......"[۲] (یہ لوگ اپنے قول پر چار گواہ کیوں نہ لائے)۔

نیز فرمان باری ہے: "وَاللَّاتِي يَأْتِيْنَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوْا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنْكُمْ"[۳] (اور تمہاری عورتوں میں سے جو بے حیائی کا کام کریں ان پر چار (آدمی) اپنے میں سے گواہ کرلو)۔

حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے کہ سعد بن عبادہ نے کہا: "يا رسول الله إن وجدت مع امرأتي رجلا أ أمهله حتى آتي بأربعة شهداء؟ قال: نعم"[۴] (اے اللہ کے رسول! اگر میں اپنی بیوی کے ساتھ غیر مرد کو دیکھوں تو کیا اس کو مہلت دوں گا چار گواہ لانے تک؟ آپ نے فرمایا: ہاں)۔

ب- حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ جو مال دار ہونے میں معروف ہو، اگر وہ فقیر ہونے کا دعوی کرے، تا کہ زکاۃ لے سکے تو تین مردوں کی گواہی ضروری ہے، جو اس کے حق میں گواہی دیں[۵] اس لئے کہ حضرت قبیصہ کی حدیث ہے: "حتى يقوم ثلاثة من ذوي الحجا من قومه: لقد أصابت فلانا فاقة"[۶] (یہاں

---

(۱) البدائع ۶/ ۲۷۳، الشرح الصغیر ۲/ ۳۴۸ طبع الحلبی، المغنی ۹/ ۲۱۶ طبع سوم، الجمل علی شرح المنہج ۵/ ۳۷۷۔

---

(۱) سورۂ نور/ ۴۔

(۲) سورۂ نور/ ۱۳۔

(۳) سورۂ نساء/ ۱۵۔

(۴) حدیث أبی ہریرہ: "أن سعد بن عبادة قال: يا رسول الله إن وجدت......" کی روایت مسلم (۲/ ۱۱۳۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۵) شرح منتہی الارادات ۳/ ۵۵۶۔

(۶) حدیث قبیصہ: "حتى يقوم ثلاثة من ذوي الحجا..." کی روایت مسلم (۲/ ۷۲۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

تک کہ اس کی قوم کے تین عقل مند گواہی دیں گے کہ بلا شبہ فلاں پر فاقہ ہے)۔

ج- بعض گواہیوں میں دو مردوں کی گواہی قبول کی جاتی ہے، جن میں کوئی عورت نہ ہو، یہ زنا کے علاوہ حدود وقصاص میں ہے، جیسے چوری میں ہاتھ کاٹنا، بغاوت کی حد اور شراب میں کوڑے لگانا، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے۔

جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ جس پر اکثر مرد مطلع ہوتے ہیں اور وہ مال نہ ہو، نہ اس کا مقصود مال ہو، جیسے نکاح، طلاق، رجعت، ایلاء، ظہار، نسب، اسلام، مرتد ہونا، جرح وتعدیل، موت، تنگ دستی، وکالت، وصایت اور شہادت علی الشہادۃ وغیرہ، یہ تمام چیزیں ان کے نزدیک دو ایسے گواہوں کی گواہی سے جن میں کوئی عورت نہ ہو ثابت ہوتی ہیں [1]۔

اس سلسلہ میں ان کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے طلاق، رجعت اور وصیت کے بارے میں دو مردوں کی گواہی کی صراحت فرمائی ہے۔

طلاق ورجعت کے بارے میں فرمان باری ہے: "فَامْسِكُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ أَو فَارِقُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ وَ اشْهِدُوْا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنْكُمْ" [2] (تو انہیں (یا تو) قاعدہ کے مطابق (نکاح میں) رہنے دو، یا انہیں قاعدہ کے مطابق رہائی دو اور اپنے میں سے دو معتبر شخصوں کو گواہ ٹھہرالو)۔

وصیت کے بارے میں فرمان باری ہے: "إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِيْنَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ" [3]

(1) الشرح الكبير ۱۲/۸۴، تبصرة الحكام ۱/۲۶۵، روضة الطالبين للنووی ۱۱/۲۵۳، المغنی ۱۲/۶۔

(2) سورۂ طلاق/۲۔

(3) سورۂ مائدہ/۱۰۶۔

(تم میں سے کسی کو موت آ جائے وصیت کے وقت تمہارے آپس میں گواہ دو شخص تم میں سے معتبر ہوں)۔

نکاح کے بارے میں فرمان نبوی ہے: "لا نكاح إلا بولي و شاهدي عدل" [1] (ولی اور دو معتبر گواہوں کے بغیر کوئی نکاح نہیں ہوتا)۔

امام مالک نے زہری کا یہ قول نقل کیا ہے: یہ طریقہ جاری رہا ہے کہ حدود میں عورتوں کی گواہی جائز نہیں اور نہ نکاح وطلاق میں۔

حدود، نکاح اور طلاق کے ساتھ جو چیزیں شریک ہیں ان کو مذکورہ شرط میں انہیں پر قیاس کیا گیا ہے [2]۔

د- حنفیہ نے کہا: جس میں دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی مقبول ہوتی ہے، وہ حدود وقصاص کے علاوہ تمام چیزیں ہیں، خواہ یہ حق، مال ہو یا مال نہ ہو، جیسے نکاح، طلاق، عتاق، وکالت اور وصایت [3]۔

اس کی دلیل یہ فرمان باری ہے: "وَاسْتَشْهِدُوْا شَهِيْدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُوْنَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ" [4] (اور اپنے مردوں میں سے دو کو گواہ کر لیا کرو، پھر اگر دونوں مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں ہوں ان گواہوں میں سے جنہیں تم پسند کرتے ہو)۔

جمہور نے دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی کے مقبول ہونے کو ان حقوق کے ساتھ خاص کیا ہے جو مال ہوں یا مال کے معنی میں ہوں جیسے بیع، اقالہ، حوالہ، ضمان اور مالی حقوق جیسے خیار اور اَجل

(1) حدیث: "لانكاح إلا بولي......" کی روایت بیہقی (۷/۱۲۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت عائشہ سے کی ہے، اس کی اسناد صحیح ہے۔

(2) مغنی المحتاج ۴/۴۴۲، نہایۃ المحتاج ۸/۲۹۵۔

(3) الہدایہ ۳/۱۱۷، فتح القدیر ۶/۷، الفتاوی الہندیہ ۳/۴۵۱، المبسوط ۱۶/۱۱۵۔

(4) سورۂ بقرہ ۲۸۲۔

وغیرہ (۱)۔

ان حضرات نے اس میں جائز قرار دیا ہے کہ ایک گواہ اور مدعی کی قسم سے اس کا ثبوت ہو۔

اس سلسلہ میں ان کی دلیل یہ حدیث ہے: "**أنه صلی الله علیه وسلم قضی بیمین وشاهد**" (۲) (رسول اللہ ﷺ نے قسم اور ایک گواہ پر فیصلہ کیا)۔

حنفیہ نے ایک گواہ اور قسم پر فیصلہ کو جائز قرار نہیں دیا ہے، ان کی رائے ہے کہ اگر قاضی ایک گواہ اور قسم پر فیصلہ کردے تو اس کا فیصلہ نافذ نہ ہوگا، اس لئے کہ اس سلسلہ کے آثار حنفیہ کے نزدیک ثابت نہیں ہیں (۳)۔

ھ- بعض گواہیوں میں تنہا عورتوں کی گواہی مقبول ہوتی ہے، اور یہ ولادت، استہلال (ولادت کے بعد بچہ کا چلانا) اور رضاعت ہے، اور وہ تمام پوشیدہ عیوب ہیں جن پر مطلع ہونا اجنبی مردوں کے لئے جائز نہیں۔

البتہ عورتوں کی کتنی تعداد سے یہ امور ثابت ہوں گے یہ مختلف فیہ ہے (۴)۔ اس میں پانچ اقوال ہیں:

اول: حسن بصری کی رائے ہے کہ ولادت میں تنہا دایہ کی گواہی مقبول ہے، اور دایہ کے علاوہ دوسری عورت کی گواہی دایہ کے بغیر مقبول نہیں۔

یہی ابن عباس سے مروی ہے، اور یہی امام احمد سے ایک روایت ہے (۱)۔

دوم: امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ اس سلسلہ میں ایک مسلمان، آزاد، عادل عورت کی گواہی مقبول ہے، خواہ وہ دایہ ہو یا کوئی اور عورت، البتہ مطلقہ عورت کی ولادت میں ایک عورت کی گواہی مقبول نہیں (۲)۔ ان کا استدلال حضرت حذیفہؓ کی اس روایت سے ہے: "**أن النبي ﷺ أجاز شهادة القابلة**" (۳) (نبی کریم ﷺ نے دایہ کی گواہی کو جائز قرار دیا)۔

نیز حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ کے بارے میں منقول ہے کہ ان دونوں حضرات نے دایہ کی گواہی کو جائز قرار دیا (۴)۔

سوم: امام مالک، حکم، ابن شبرمہ، ابن ابی لیلی اور ایک روایت میں امام احمد کی رائے ہے کہ اس میں دو عورتوں کی گواہی مقبول ہے، اس سے زیادہ کی شرط نہیں، کیوں کہ جب وہ تنہا مردوں کے قائم مقام

---

(۱) الشرح الکبیر ۱۲/۹۰، حاشیۃ الدسوقی ۴/۱۸۷، حاشیۃ الخرشی ۴/۲۰۱، مغنی المحتاج ۴/۴۴۱، نہایۃ المحتاج ۸/۲۹۴-۲۹۵، روضۃ الطالبین ۱۱/۲۵۴، ۲۷۸، المغنی ۱۲/۹۔

(۲) حدیث: "قضی بیمین و شاهد" کی روایت مسلم (۳/۱۳۳۷ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عباس سے کی ہے۔

(۳) دیکھئے: شرح ادب القاضی للخصاف تالیف حسام الدین الصدر الشہید ۴/۴۵۵، فقرہ/۱۴۹۹۔

(۴) ان مذاہب کے لئے دیکھئے: الحاوی للماوردی کی کتاب الشہادات فقرہ (۳۸۷۷)، نیز دیکھئے: المغنی ۱۲/۱۶، ۱۷، الشرح الکبیر ۱۲/۹۷-۹۸، المبسوط ۱۶/۱۴۲-۱۴۴، جواہر العقود ۲/۳۸۴، معین الحکام ۹۴-۹۵، سنن البیہقی ۱۰/۱۵۱، بدایۃ المجتہد ۲/۴۵۴، شرح الزرقانی علی مؤطا مالک ۴/۳۸۰۔

(۱) المغنی ۱۲/۱۶-۱۷، الشرح الکبیر ۱۲/۹۸، الانصاف ۱۲/۸۶۔

(۲) الہدایہ ۳/۱۱۷، المبسوط ۱۶/۱۴۳، معین الحکام/۹۴، الفتاوی الہندیہ ۳/۴۵۱۔

(۳) حدیث حذیفہ: "أن النبی ﷺ أجاز شهادة القابلة" کی روایت دارقطنی (۴/۲۳۳ طبع دار المحاسن) اور بیہقی (۱۰/۱۵۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، اور انہوں نے انقطاع کی وجہ سے اسے معلول قرار دیا ہے۔

(۴) اس کی روایت عبد الرزاق نے حضرت عمرؓ سے المصنف (۸/۳۳۴ حدیث ۱۵۴۲۹) میں کی ہے، اور دارقطنی (سنن الدارقطنی ۴/۲۳۳) نے اس کی روایت حضرت علی سے موقوفاً کی ہے، دیکھئے: السنن الکبری ۱۰/۱۵۱، اور اس کی اسناد میں کلام ہے (نصب الرایہ ۴/۸۰، الدرایہ ۲/۱۷۱، حدیث: ۸۲۷ کے ضمن میں)۔

بن گئیں تو تعداد میں بھی مردوں کے قائم مقام بننا واجب ہے، مردوں کی سب سے زیادہ تعداد دو ہے، جس کا تقاضا ہے کہ عورتوں کی اکثر تعداد دو ہو[۱]۔

چہارم: عثمان بتی سے منقول ہے کہ تین عورتوں کی گواہی مقبول ہے، اس سے کم مقبول نہیں، اور یہ حضرت انس سے مروی ہے، اس کے لئے یہ استدلال کیا گیا ہے کہ جس جگہ پر صرف عورتوں کی گواہی نہیں ہوتی اس میں دو عورتوں کو اللہ تعالی نے ایک مرد کے ساتھ ضم کیا ہے، لہذا جس جگہ پر صرف عورتوں کی گواہی ہوتی ہے ضروری ہے کہ وہاں مرد کے بدلہ عورت ہو، اس طرح ان کی تعداد تین ہو جائے گی[۲]۔

پنجم: امام شافعی و عطاء کی رائے ہے کہ اس میں چار سے کم عورتوں کی گواہی مقبول نہیں[۳]۔

امام شافعی نے فرمایا: اس لئے کہ اللہ تعالی نے جہاں پر گواہی کو جائز قرار دیا ہے، اس میں آخری کم از کم گواہی دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتوں کی مقرر کی ہے، دو عورتوں کو ایک مرد کے قائم مقام کیا ہے، چنانچہ ان دونوں کی گواہی کو جائز قرار دیا، اور جب مسلمانوں نے مردوں سے مخفی امور میں عورتوں کی گواہی کو جائز قرار دیا تو (واللہ اعلم) یہ جائز نہیں کہ وہ اس کو گواہیوں کے بارے میں اللہ تعالی کے اصل حکم سے ہٹ کر جائز قرار دیں، اور جب وہ اصل حکم پر جائز قرار دیں گے تو ہر دو عورتوں کو ایک مرد کے قائم مقام رکھیں گے، اور جب ایسا کریں گے تو چار عورتوں کے بغیر جائز نہیں، اور یہی اللہ عزوجل کی کتاب میں مراد ہے، اور اس پر مسلمانوں کا اجماع ہے[۱]۔

و- بعض گواہیاں ایسی ہیں جن میں ایک مرد کی گواہی مقبول ہے، چنانچہ رمضان کے چاند کی رؤیت ثابت کرنے میں تنہا ایک عادل شاہد کی گواہی مقبول ہے، اس کی دلیل حضرت ابن عمرؓ کی یہ حدیث ہے: "**تراءى الناس الهلال، فأخبرت النبي ﷺ أني رأيته فصامه و أمر الناس بصيامه**"[۲] (لوگوں نے چاند دیکھنے کی کوشش کی تو میں نے نبی کریم ﷺ کو بتایا کہ میں نے چاند دیکھا ہے، چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے روزہ رکھا، اور لوگوں کو روزہ رکھنے کا حکم دیا)۔

نیز حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے وہ کہتے ہیں: "**جاء أعرابي إلى النبي ﷺ فقال: إني رأيت الهلال، فقال: "أتشهد أن لا إله إلا الله؟ و أتشهد أن محمدا رسول الله؟" قال: نعم، قال: "يا بلال أذن في الناس أن يصوموا غدا**"[۳] (خدمت نبوی میں ایک دیہاتی آیا، اس نے کہا کہ میں نے چاند دیکھا ہے، آپ نے دریافت کیا: کیا تم لا إلہ إلا اللہ کی گواہی دیتے ہو؟ کیا تم محمد رسول اللہ کی گواہی دیتے ہو؟ اس نے کہا: ہاں، آپ نے فرمایا: اے بلال! لوگوں میں اعلان کردو کہ کل روزہ رکھیں)۔

---

(۱) المدونۃ الکبری ۵/ ۱۵۸، تبصرۃ الحکام ۱/ ۲۹۵، القوانین الفقہیہ/ ۳۱۵ طبع تونس، تنویر الحوالک ۲/ ۱۱۰، نیز دیکھئے: المغنی ۱۲/ ۱۷۔

(۲) الحاوی للماوردی: کتاب الشہادات، فقرہ نمبر (۳۸۷۷)، المغنی ۱۲/ ۱۷، الشرح الکبیر ۱۲/ ۹۸۔

(۳) الأم ۶/ ۲۶۷، ۷/ ۴۳، مختصر المزنی ۵/ ۲۴۸، الحاوی الکبیر: کتاب الشہادات فقرہ (۳۸۷۷)، السنن الکبری ۱۰/ ۱۵۱، مغنی المحتاج ۴/ ۴۴۲، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۹۶، المہذب ۲/ ۳۳۵۔

(۱) الأم ۶/ ۲۶۷۔

(۲) حدیث ابن عمر: "تراءى الناس الهلال....." کی روایت ابوداؤد (۲/ ۷۵۶، ۷۵۷ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱/ ۴۲۳ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۳) حدیث: "جاء أعرابي إلى رسول الله ﷺ" کی روایت ترمذی (۳/ ۶۵ طبع الحلبی) اور نسائی (۴/ ۱۳۲ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے، اور اس کے مرسل ہونے کو راجح قرار دیا ہے۔

یہی امام شافعی کا ایک قول اور امام احمد سے مشہور روایت ہے، اور اگر آسمان میں کوئی علت: بادل یا غبار وغیرہ ہو تو حنفیہ بھی اسی کے قائل ہیں۔

مالکیہ و حنابلہ کی رائے ہے کہ زخموں میں ایک ڈاکٹر کی اور جانوروں کے عیوب میں جانور کے ڈاکٹر کی گواہی مقبول ہے۔

مالکیہ نے اس میں یہ قید لگائی ہے کہ یہ اس وقت ہے جب کہ امام کی طرف سے ذمہ داری دی جائے۔

حنابلہ نے اس میں یہ قید لگائی ہے کہ کوئی اور نہ ملے[(۱)]۔

گواہ بنانے کا حکم:

۳۰- عقود پر گواہ بنانے کے وجوب کے بارے میں فقہاء نے عقود نکاح اور دوسرے عقود کے درمیان فرق کیا ہے: چنانچہ جمہور کی رائے ہے کہ عقد نکاح پر گواہ بنانا واجب اور اس کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل**"[(۲)] (ولی اور دو معتبر گواہوں کے بغیر کوئی نکاح نہیں ہوتا ہے)۔

امام مالک کی رائے ہے کہ اگر اعلان ہو جائے تو گواہ بنانا واجب نہیں[(۳)]۔

بیع کے عقود میں ابو موسی اشعری، ابن عمر، ضحاک، سعید بن المسیب، جابر بن زید اور مجاہد کی رائے ہے کہ گواہ بنانا واجب ہے[(۱)]۔

عطاء نے کہا: جب تم ایک درہم، آدھے یا تہائی درہم یا اس سے بھی کم میں خرید و فروخت کرو تو گواہ بنالو، اس لئے کہ اللہ تعالی فرماتے ہیں: "**وَأَشْهِدُوْا إِذَا تَبَايَعْتُمْ**"[(۲)] (اور جب خرید وفروخت کرو (تب بھی) گواہ کرلیا کرو)۔

بہت سے صحابہ، تابعین، جمہور فقہاء و مفسرین کی رائے ہے کہ فرمان باری: "**وَأَشْهِدُوْا إِذَا تَبَايَعْتُمْ**" میں امر ندب و استحباب کے لئے ہے، وجوب کے لئے نہیں، اس لئے کہ اس کے بعد یہ آیت وارد ہے: "**فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ**"[(۳)] (اور تم میں سے کوئی کسی اور پر اعتماد رکھتا ہے تو جس کا اعتبار کیا گیا ہے اسے چاہئے کہ دوسرے کی امانت (کا حق) ادا کردے)۔ اس سے معلوم ہوا کہ اس آیت میں امر استحباب پر محمول ہے[(۴)]۔

نیز اس لئے کہ حضرت جابرؓ کی روایت ہے: "**أنه باع النبي ﷺ جمله و استثنى ظهره إلى المدينة**"[(۵)] (انہوں نے اپنا اونٹ حضور ﷺ کے ہاتھ فروخت کیا اور مدینہ تک اس پر سواری

---

(۱) الأم ۲/ ۸۰، اسی جگہ پر ان کی دوسری رائے یہ ملتی ہے کہ دو گواہوں کے بغیر جائز نہیں، دیکھئے: مختصر المزنی ۲/ ۳، نیز دیکھئے: نہایۃ المحتاج ۳/ ۱۴۹، مغنی المحتاج ۱/ ۴۲۰-۴۲۱، حاشیۃ البجیرمی علی الخطیب ۲/ ۳۲۴، تبصرۃ الحکام ۱/ ۲۲۹، المغنی مع الشرح الکبیر ۳/ ۸، شرح منتہی الارادات ۳/ ۵۵۷، الہدایہ ۱/ ۱۲۱، اور اس کی شرحیں: فتح القدیر ۲/ ۵۹، البنایہ ۳/ ۲۸۸۔

(۲) حدیث کی تخریج فقرہ نمبر ۲۹ میں گذر چکی ہے۔

(۳) المدونہ الکبری ۲/ ۱۹۲، تبصرۃ الحکام ۱/ ۲۰۹۔

(۱) دیکھئے: تفسیر قرطبی ۳/ ۴۰۲، جواہر العقود ۲/ ۴۲۸، بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۵۲، الشہادات من الحاوی فقرہ (۳۸۰۹)۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۸۲۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۸۳۔

(۴) المبسوط ۱۶/ ۱۱۲، تبصرۃ الحکام ۱/ ۲۰۹، الأم ۳/ ۷۶-۷۷ مختصر المزنی ۵/ ۲۴۶، المہذب ۲/ ۳۲۴، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۷۷، سنن البیہقی ۱۰/ ۱۴۵، تفسیر القرطبی ۳/ ۴۰۲، تفسیر ابن کثیر ۱/ ۳۳۶۔

(۵) حدیث جابر: "أنه باع النبي ﷺ جمله و استثنى ظهره إلى المدينة" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۴۸۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۲۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

کرنے کا استثناء کرلیا)۔

ظاہر حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے گواہ نہیں بنایا تھا۔

حضور ﷺ نے فروخت کیا اور گواہ بنایا، اور بہت سے اوقات میں فروخت کیا اور خریدا، اور ایک یہودی کے پاس اپنی زرہ رہن رکھی[1] اور گواہ نہیں بنایا۔

اگر گواہ بنانا واجب ہوتا تو رہن کے ساتھ بھی واجب ہوتا، اس لئے کہ نزاع کا اندیشہ ہے[2]۔

ابن عطیہ نے کہا: اس کے وجوب میں دقت ہے، چھوٹی چھوٹی چیزوں میں تو مشکل و دشوار ہے، رہی وہ چیزیں جو کثرت سے پیش آتی ہیں تو بسا اوقات تاجر کا مقصد گواہ بنانا ترک کر کے لوگوں کو قریب کرنا ہوتا ہے، بعض شہروں میں اس کا رواج ہوتا ہے، اور بسا اوقات عالم اور بڑے باعزت آدمی سے شرما کر گواہ نہیں بناتا، اور یہ تمام چیزیں اعتماد و بھروسہ کے تحت آتی ہیں، اور گواہ بنانے کا حکم مندوب باقی رہے گا کہ اس میں اکثر مصلحت ہوتی ہے، بشرطیکہ کوئی عذر اس سے مانع نہ ہو[3]۔

گواہ کے علم کے ذرائع:

۳۱- گواہی میں اصل یہ ہے کہ وہ مشاہدہ اور آنکھوں سے دیکھ کر ہو، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "**إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ**"[4] (ہاں جن لوگوں نے حق کا اقرار کیا اور وہ تصدیق بھی

(۱) حدیث: "رهن درعه عند يهودي" کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۱۴۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۲۶ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہ سے کی ہے۔

(۲) تفسیر القرطبی ۳/ ۴۰۳۔

(۳) المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز ۲/ ۲۹۸ طبعۃ القاہرہ، اور دیکھئے: تفسیر القرطبی ۳/ ۴۰۳۔

(۴) سورۂ زخرف/ ۸۶۔

کرتے رہے)۔

حضرت یوسف علیہ السلام کے بھائیوں کے متعلق فرمان باری ہے: "**وَمَا شَهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلِمْنَا**"[1] (اور ہم تو شاہد اتنے ہی کے تھے جتنا ہم جانتے تھے)۔

اللہ تعالیٰ نے بتادیا کہ گواہی یقین کی بنیاد پر ہوگی، غلبہ ظن کی بنیاد پر نہیں۔

اس کے لئے حضرت ابن عباسؓ کی اس حدیث سے استدلال کیا جاتا ہے، انہوں نے کہا: حضور ﷺ کے یہاں تذکرہ ہوا کہ ایک آدمی کوئی گواہی دیتا ہے تو آپ نے مجھ سے فرمایا: "**يا ابن عباس! لا تشهد إلا على ما يضيء لك كضياء هذه الشمس، وأومأ رسول الله ﷺ بيده إلى الشمس**"[2] (ابن عباس! کسی ایسی ہی چیز کی گواہی دینا جو تمہارے لئے اس طرح روشن و عیاں ہو جیسے یہ سورج روشن ہے، اور حضور ﷺ نے اپنے دست مبارک سے سورج کی طرف اشارہ فرمایا)۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ گواہی میں ضروری ہے کہ اس کے علم کا ذریعہ یقین کا سب سے قوی سبب ہو، اور وہ مشاہدہ اور علم یقینی ہے۔

لیکن جن امور کی شہادت دی جاتی ہے ان کے یقین کے حاصل ہونے کے ذرائع میں کبھی باہم فرق ہوتا ہے۔

مثلاً: بعض امور ایسے ہیں کہ گواہ ان کا معائنہ کرتا ہے، جیسے قتل، چوری، غصب، رضاعت، زنا اور شراب نوشی۔

ان امور میں گواہ کے لئے درست نہیں کہ وہ اپنی آنکھ سے معائنہ کئے بغیر ان کی گواہی دے۔

(۱) سورۂ یوسف/ ۸۱۔

(۲) حدیث کی تخریج فقرہ نمبر ۱ میں گذر چکی۔

کچھ امور میں گواہ کے لئے درست نہیں کہ سننے اور مشاہدہ کرنے کے بغیر گواہی دے، عقود نکاح، طلاق، بیوع، اجارات اور طلاق کے بارے میں جمہور کی یہی رائے ہے، اس لئے کہ آوازیں بسا اوقات ایک دوسرے سے ملتی جلتی ہوتی ہیں، اگر وہ دونوں عقد کرنے والوں سے یقینی طور پر واقف ہو، اور اسے یقین ہو کہ یہ انہی دونوں کا کلام ہے تو حنابلہ اس میں سننے پر اکتفا کرتے ہیں [۱]۔

بعض امور ایسے ہیں جن کا علم مشہور عام متواتر و مستفیض خبروں کو سن کر ہوتا ہے، سابقہ مرتبہ و درجہ کا سر چشمہ ایسی مستفیض (مشہور) سماعت ہوتی ہے جو اپنے استفاضہ میں پہلے کے درجہ کو نہیں پہنچتیں، اور یہی مرتبہ شہادت سماع یا شہادت بالسماع یا شہادت بالتسامع پر مطلق گفتگو کے وقت فقہاء کے کلام میں مقصود ہوتا ہے [۲]، اور اسی کی تعریف کرتے ہوئے فقہاء نے کہا ہے: یہ گواہی اس گواہی کا لقب ہے جس میں گواہ صراحت کرتا ہے کہ اس کی گواہی کا ذریعہ غیر معین شخص سے سننا ہے، لہذا (اس سے) قطعی شہادت اور شہادت علی الشہادت خارج ہوجاتی ہے [۳]، اور فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ خاص حالات میں ضرورت یا حاجت کی وجہ سے شہادت سماع کو معتمد ماننا جائز ہے، البتہ حاجت کے مقامات کی تحدید اور ان سے متعلق قیود کی تعیین کے سلسلے میں الگ الگ مذاہب ہیں، اس کی مقدار میں اختلاف ہے، فقہی مطالعہ رکھنے والوں کے نزدیک یہ ثابت ہے کہ اسلامی مذاہب میں اس کو اختیار کرنے پر سب سے زیادہ تسامح سے

(۱) الدر المختار ۴/ ۳۷۵، القوانین الفقہیہ / ۲۰۵ طبع دار القلم بیروت، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۲۵۹، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۲/ ۱۹۔

(۲) تبصرۃ الحکام ۱/ ۳۴۶-۳۴۷، التاودی والتسولی علی التحفہ ۱/ ۱۳۲۔

(۳) الحدود بشرح الرصاع / ۴۵۵ المطبعۃ التونسیہ ۱۳۵۰ھ، مواہب الجلیل مع التاج والاکلیل ۶/ ۱۹۱-۱۹۲، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۴۲، التاودی والتسولی علی التحفہ ۱/ ۱۳۲۔

کام لینے والا مالکی مذہب ہے [۱]۔

مالکیہ نے دوسروں کے مقابلہ میں اس باب میں زیادہ تفصیل کی ہے، چنانچہ متعدد مالکی علماء نے وضاحت کی ہے کہ سننے والے کی گواہی پر بحث کرنے میں حسب ذیل پہلو داخل ہیں:

اول: گواہی دینے کا طریقہ:

۳۲ - مالکیہ کے نزدیک راجح اور معتمد یہ ہے کہ گواہ (گواہی دینے کے وقت) یوں کہیں: ''ہم نے اہل عدالت وغیرہ سے واضح طور پر سنا ہے کہ (مثلاً) یہ گھر فلاں کی اولاد پر صدقہ ہے''، یعنی جن کے حوالہ سے کہہ رہے ہیں ان میں عادل وغیر عادل دونوں طرح کے لوگوں کا ہونا ضروری ہے [۲]۔ بعض مالکیہ کی رائے ہے کہ ان کے لئے یہ کہنا ضروری ہے: ''ہم ثقہ ومعتبر لوگوں سے برابر سنتے آرہے ہیں، یا ہم نے اہل عدل سے واضح طور پر (بالعموم) سنا ہے'' [۳]۔

یہ رائے مالکیہ کے یہاں مرجوح ہے، اس لئے کہ گواہوں کا اپنے سماع کے ذریعہ کو ثقہ و عادل افراد میں منحصر کرنا گواہی کو ''سماعی شہادت'' سے نکال کر ''شہادت علی الشہادۃ'' میں پہنچا دیتا ہے، جو دوسرا موضوع ہے [۴]۔

ابن فرحون نے کہا: سماعی شہادت یہ نہیں ہے کہ گواہ یوں کہیں: ''ہم نے معین لوگوں سے سنا''، اور وہ ان کا نام لیں، یا ان کو پہچانتے ہوں، کیونکہ (اس صورت میں) یہ ''شہادت تسامع'' نہیں بلکہ ''شہادت علی الشہادۃ'' ہے، اور یہ گواہی سماعی شہادت کی حد سے نکل

(۱) الفروق للقرافی ۴/ ۵۵ دار احیاء الکتب العربیہ طبع اول ۱۳۴۶ھ۔

(۲) تبصرۃ الحکام ۱/ ۳۴۷، مواہب الجلیل مع التاج والاکلیل ۶/ ۱۹۱-۱۹۲، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۴۲، التاودی والتسولی علی تحفۃ ابن عاصم ۱/ ۱۳۲۔

(۳) سابقہ مراجع۔

(۴) سابقہ مراجع، شرح حدود ابن عرفہ للرصاع / ۴۵۵۔

جائے گی [۱]۔

''المدونہ'' کا ظاہر یہ ہے کہ گواہوں کا یوں کہنا: ''ہم نے واضح طور پر (بالعموم) سنا'' [۲] کافی ہے، آگے ''ثقہ وغیرہ'' کے اضافہ کی ضرورت نہیں، اس لئے کہ اس کے ذکر کا اعتبار نہیں جیسے نسب، ملکیت، موت اور وقف (کی شہادت میں)۔

لہذا گواہ کے لئے جائز ہے کہ تسامع (عام لوگوں سے سننے) پر اعتماد کرتے ہوئے ان کی گواہی دے۔

شہادة بالسماع یا بالتسامع (سن کر شہادت دینا):

شہادت بالتسامع سے حاصل ہونے والے یقین کے درجات کے اعتبار سے درحقیقت اس کے تین مراتب ہیں:

پہلا مرتبہ:

۳۳- یقینی وقطعی علم کا فائدہ حاصل ہوتا ہے، اسی کو ''سماع متواتر کی شہادت'' کہا جاتا ہے، جیسے مکہ، مدینہ، بغداد، قاہرہ اور قیروان وغیرہ قدیم شہروں جن کا وجود ان لوگوں کے نزدیک جنہوں نے ان کو اپنی آنکھوں سے نہیں دیکھا، سن کر قطعی طور پر ثابت ہے، یہ مرتبہ جب پایا جائے تو (مقبول ومعتبر ہونے کے لحاظ سے) بالاجماع گواہی کے درجہ میں ہے [۳]۔

دوسرا مرتبہ:

۳۴- اس سے ظن قوی حاصل ہوتا ہے جو یقین سے قریب ہوتا ہے، اس کو ''جم غفیر سے استفاضہ'' کہا جاتا ہے، جیسے یہ گواہی دینا کہ نافع، حضرت ابن عمر کے آزاد کردہ غلام ہیں، امام مالک کے نہایت معتبر تلامذہ میں عبد الرحمٰن بن قاسم ہیں، اور امام ابو یوسف، امام ابوحنیفہ کے پہلے شاگرد شمار کئے جاتے ہیں، فقہاء کی رائے ہے کہ اس مرتبہ کو قبول کیا جائے گا، اور اس کے تقاضے پر عمل کرنا واجب ہے، اسی قبیل سے ان کا یہ کہنا ہے: اگر جم غفیر کی طرف سے چاند کی رؤیت کا استفاضہ (شہرت) ہو جائے، شہر والوں میں خبر پھیل جائے تو جس نے چاند دیکھا، اور جس نے نہیں دیکھا، سب پر افطار کرنا یا روزہ رکھنا لازم ہوگا، اس میں قاضی کے یہاں گواہی کی ضرورت نہیں، اور نہ اس کے نقل کرنے والوں کی عدالت ثابت کرنے پر موقوف ہوگا [۱]۔

اسی قبیل سے حکام ومحکومین کے یہاں جرح وتعدیل کا استفاضہ بھی ہے۔

چنانچہ کچھ لوگ ایسے ہوتے ہیں جن کے بارے میں قاضی کو پوچھنے کی ضرورت نہیں ہوتی، اس لئے کہ اس کے نزدیک ان کی عدالت مستفیض (مشہور) ہوتی ہے، اور کچھ لوگوں کے بارے میں قاضی اس لئے نہیں پوچھتا کہ ان کا مجروح ہونا مشہور ہے، صرف ان لوگوں کے متعلق تفتیش کا مطالبہ ہوتا ہے جن کے متعلق ان میں سے کوئی بات مشہور نہیں ہوتی [۲]۔

فقہاء اور سوانح نگاروں نے نقل کیا ہے کہ ابن ابو حازم نے قاضی مدینہ کے پاس گواہی دی تو قاضی نے ان سے کہا: نام تو معتبر ہے، لیکن یہ کون جانتا ہے کہ تم ہی ابن ابو حازم ہو؟ اس سے معلوم ہوا کہ ابن ابو حازم کی عدالت کے متعلق سوال کرنے کی ضرورت نہ تھی، اور وہ

(۱) تبصرة الحکام ۱/ ۳۴۷۔

(۲) دیکھئے: المدونۃ الکبری: شہادة السماع فی الأحباس والمواریث ۵/ ۱۷۱، دار صادر بیروت۔

(۳) تبصرة الحکام ۱/ ۳۴۵- ۳۴۶، البہجۃ فی شرح التحفہ ۱/ ۱۳۲، مطبعہ حجازی قاہرہ، حلی المعاصم لبنت فکر ابن عاصم بہامش البہجہ ۱/ ۱۳۲۔

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) تبصرة الحکام ۱/ ۳۴۶- ۳۴۷، التاؤدی علی التحفہ ۱/ ۱۳۲۔

قاضی اور دوسرے لوگوں کے نزدیک مشہور تھے، حالانکہ قاضی ان کی شخصیت کو نہیں پہچانتے تھے [۱]۔

تیسرا مرتبہ:

۳۵-اس سے ظن قوی کا فائدہ حاصل ہو، لیکن یہ عادل لوگوں سے منقول میں ذکر کردہ ظن سے کم درجہ کا ہو، اس کے برخلاف مطرف اور ابن ماجشون کی رائے ہے [۲]۔

دوم: شہادت سماع کے قبول کرنے کی شرائط:

۳۶- اہم ترین شرائط بالاختصار یہ ہیں:

۱- دو یا دو سے زیادہ عادل افراد کی طرف سے ہو، مشہور رائے ہے کہ دو کافی ہیں، اس کے برخلاف بعض حضرات نے صراحت کی ہے کہ چار ''عادل'' (معتبر افراد) سے کم کافی نہیں [۳]۔

۲- شبہ سے محفوظ ہونا: مثلاً اگر تین عادل (معتبر) افراد سماعی گواہی دیں، جبکہ محلّہ یا قبیلہ میں ان کے ہم عمر سو افراد ایسے ہوں جن کو اس گواہی والے واقعہ کی خبر نہ ہو تو ان کی گواہی اس شک کی وجہ سے رد کردی جائے گی جو اس گواہی میں پوری طرح موجود ہے، اور اگر یہ شک ختم ہو جائے تو مقبول ہوگی، جیسے اگر ایسے دو بوڑھے آدمی جن کے دور کے لوگ ختم ہو گئے ہوں کسی چیز کی گواہی دیں تو ان کی گواہی رد نہیں کی جائے گی، اگرچہ دوسرے اہل شہر اس پر گواہی نہ دیں، اسی طرح اگر دو نو وارد عادل کسی کی موت یا ولایت (تقرری) یا معزولی کے مشہور ہونے کی گواہی دیں، اور یہ واقعہ ان کے اپنے شہر میں پیش آیا ہو، اور (اس اجنبی جگہ میں) ان کے ساتھ کوئی اور گواہی دینے والا نہ ہو تو ان کی گواہی اس سلسلے میں مقبول ہوگی [۱]۔

۳- سماع واضح اور مشہور ہو، اس حد تک مذہب مالکی میں اور دوسرے فقہاء کے نزدیک متفق علیہ ہے [۲]۔ البتہ مالکیہ میں اختلاف جیسا کہ گزرا اس میں ہے کہ ''ثقات وغیرہ سے'' یا صرف ''ثقات'' کا اضافہ ہوگا یا نہیں [۳]۔

۴- مشہود لہ (جس کے واسطے گواہی دی جائے) حلف اٹھائے: لہذا قاضی شہادت بالتسامع کی بنیاد پر کسی کے حق میں اس کی قسم کے بغیر فیصلہ نہیں کرے گا، اس لئے کہ یہ احتمال ہے کہ اصل سماع جو بعد میں عام ہو کر پھیل گیا کسی ایک شخص سے منقول ہو، اور مالی دعووں میں ایک گواہ کے ساتھ قسم ضروری ہے [۴]۔

سوم: سماعی شہادت کے مواقع: یعنی وہ مقامات جہاں سماعی شہادت مقبول ہوتی ہے:

۳۷-فقہاء مالکیہ نے بالخصوص (مذہب میں منقول ان مقامات کی تحدید کے لئے) تین طریقے اختیار کئے ہیں:

اول: قاضی عبد الوہاب کا ہے، جن کی روایت ہے کہ یہ گواہی ان امور کے ساتھ خاص ہے جن کی حالت میں تغیر نہیں ہوتا، اور ان میں ملکیت منتقل نہیں ہوتی، جیسے موت، نسب، وقف، البتہ نکاح کے

(۱) طبقات الفقہاء للشیرازی ۱۴۶، دار الرائد العربی بیروت، المدارک لعیاض ۹/۳، ۱۲ المطبعۃ المغربیہ۔
(۲) مواہب الجلیل ۱۹۲/۶، التاج والإکلیل ۱۹۲/۶، تبصرۃ الحکام ۳۴۷/۱۔
(۳) تبصرۃ الحکام ۳۴۷/۱-۳۴۸، التاؤدی والتسولی علی تحفۃ ابن عاصم ۱۳۸/۱۔

(۱) تبصرۃ الحکام ۳۴۸/۱، التاؤدی والتسولی علی تحفۃ ابن عاصم ۱۳/۱۔
(۲) المغنی مع الشرح الکبیر ۲۴/۱۲، تبصرۃ الحکام ۳۴۸/۱-۳۴۹، مواہب الجلیل ۱۹۱/۶-۱۹۲۔
(۳) دیکھئے: المدونۃ الکبری ۱۷۱/۵، البیان والتحصیل ۱۵۳/۱، ۱۵۴، جواہر الإکلیل ۲۴۱/۲، الکافی فی فقہ اہل المدینہ لابن عبد البر ۹۰۳/۲ اور اس کے بعد کے صفحات، مکتبۃ الریاض الحدیثہ طبع اول ۱۳۹۸ھ/۱۹۷۸ء۔
(۴) البہجہ شرح التحفہ ۱۳۸/۱، تبصرۃ الحکام ۳۴۸/۱۔

بارے میں دوقول ہونے کی صراحت کی ہے (۱)۔

دوم: ابن رشد (جد) کا ہے، اس میں انہوں نے چار اقوال نقل کئے ہیں: ہر چیز میں مقبول ہے، کسی چیز میں مقبول نہیں، نسب، قضاء، نکاح اور موت کے علاوہ ہر چیز میں مقبول ہے، اس لئے کہ یہ امور اس طرح سے مستفیض ومشہور ہوتے ہیں کہ ان سے یقین حاصل ہوتا ہے نہ کہ ظن، چوتھا قول، تیسرے کے برعکس: نسب قضاء، نکاح، اور موت کے علاوہ کسی میں مقبول نہیں (۲)۔

سوم: ابن شاس، ابن حاجب اور جمہور فقہاء کا ہے، وہ کہتے ہیں: یہ گواہی چند مسائل میں جائز ہے جن کی تعداد بعض نے بیس، بعض نے اکیس، بعض نے بتیس اور ایک صاحب نے انچاس تک پہنچائی ہے (۳)۔

مثلاً: نکاح، حمل، ولادت، رضاعت، نسب، موت، ولاء، حریت، اوقاف، ضرر، قاضی کی تقرری ومعزولی، سفیہ کو باشعور قرار دینا، وصیت، صدقات، پرانے اور زمانہ دراز کے اوقاف اسلام، ارتداد، عدالت، تجریح اور قابض کے لئے ملکیت (۴)۔

دیگر ائمہ کے نزدیک بالا جماع نسب اور ولادت میں ضرورت کے سبب سماعی شہادت درست ہے، ابن المنذر نے کہا: رہا نسب تو میرے علم کے مطابق کسی عالم نے اس کو ممنوع نہیں کہا ہے، اور اگر ممنوع ہوجائے تو نسب کی گواہی کا علم محال ہوجائے گا، اس لئے کہ اس کا علم اس کے بغیر قطعاً نہیں ہوسکتا، اور اس میں مشاہدہ کا بھی امکان نہیں، اگر اس میں مشاہدہ کا اعتبار ہو تو نہ کوئی اپنے باپ کو جانے گا، نہ اپنی ماں کو اور نہ کسی رشتہ دار کو (۱)۔

اس کے علاوہ میں اختلاف ہے، حنابلہ اور بعض شافعیہ کی رائے ہے کہ (ابتدائی دو مسائل کے اضافہ کے ساتھ) نو چیزوں میں سماعی شہادت جائز ہے: نکاح، ملکِ مطلق، وقف، اس کا مصرف موت، عتق (آزاد کرنا)، ولاء، ولایت (تقرری) اور معزول کرنا، ان حضرات نے اپنی رائے کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ ان چیزوں میں اکثر وبیشتر، ان کے مشاہدہ یا ان کے اسباب کے مشاہدہ کے ذریعہ گواہی محال ہے، لہٰذا اگر ان میں سماعی شہادت مقبول نہ ہو تو حرج ومشقت ہوگی، احکام معطل ہوں گے، اور حقوق ضائع ہوں گے (۲)۔

امام شافعی کے بعض دوسرے اصحاب کی رائے ہے کہ وقف، ولاء، عتق اور زوجیت میں مقبول نہیں، اس لئے کہ ان میں یقینی گواہی ممکن ہے، کیوں کہ یہ بقیہ عقود کی طرح عقد پر گواہی ہے (۳)۔

امام ابوحنیفہ نے کہا: یہ نکاح، موت اور نسب کے علاوہ میں درست نہیں ہے، ملک مطلق میں مقبول نہیں؟ اس لئے کہ اس میں گواہی کسی مال کی گواہی ہونے سے خارج نہیں، اور جب یہ صورت حال ہے تو یہ دین کے مشابہ ہے اور دین میں سماعی شہادت مقبول نہیں، لیکن صاحبین نے ولاء میں اس کے مقبول ہونے کی صراحت کی ہے، جیسے حضرت ابن عباس کے آزاد کردہ غلام عکرمہ کے بارے میں ہے (۴)۔

(۱) تہذیب الفروق بہامش الفروق للقرافی ۴/۱۰۱۔
(۲) البیان والتحصیل ۱۰/ ۱۵۳-۱۵۴۔
(۳) حوالۂ سابق رص ۱۰۱-۱۰۲۔
(۴) القوانین الفقہیہ لابن جزی ر ۲۰۵، طبع دار القلم بیروت، طبع اول ۱۹۷۷ء، تبصرۃ الحکام ۱/ ۳۴۹، الکافی لابن عبد البر ۲/ ۹۰۳-۹۰۶، مواہب الجلیل مع التاج والإکلیل ۶/ ۱۹۲-۱۹۴، تہذیب الفروق ۴/ ۱۰۱-۱۰۲، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۴۲-۲۴۳، التاؤدی مع التسولی علی تحفۃ ابن عاصم ۱/ ۱۳۲-۱۳۷۔

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۱۲/ ۲۴۔
(۲) المغنی مع الشرح الکبیر ۱۲/ ۲۴۔
(۳) حوالۂ سابق۔
(۴) بدائع الصنائع ۶/ ۲۶۶-۲۶۷، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۲/ ۲۴۔

شہادت توسم:

۳۸- ابن فرحون نے کہا: ''توسم'' کا ماخذ ''وسم'' ہے، جس کا معنی: اونٹ کی کھال میں لوہے سے ایسا نشان لگانا ہے جس سے اس کی شناخت ہو سکے، ابن حبیب نے ''الواضحہ'' میں کہا: مجھ سے مطرف اور ابن ماجشون نے کہا: بڑے بڑے گاؤں اور شہروں سے گزرنے والے قافلوں اور جماعتوں میں کوئی نزاع ہو، اور اس گاؤں یا شہر کے حاکم کے پاس معاملہ پہنچے جہاں انہوں نے قیام کیا یا جہاں سے ان کا گزر ہوا تو امام مالک اور ان کے تمام اصحاب نے کہا کہ جو لوگ اس سفر میں ایک ساتھ ہوں اور ایک سمت میں محوسفر ہوں ان میں سے کوئی کسی کے حق میں اور کسی کے خلاف گواہی دے تو جائز ہے، اگرچہ ان کو توسم (فراست) کے علاوہ کسی اور ذریعہ سے ان کے عادل اور آزاد یا مجروح ہونے کا علم نہ ہو، اور یہ ان معاملات کا حکم ہے جو خاص طور پر اس سفر میں پیش آئے ہوں، مثلاً: اسلاف (قرضے)، کرائے، بیوع اور اشربہ (پینے کی چیزیں)، خواہ یہ سب لوگ ایک شہر کے ہوں یا دو شہروں کے ہوں، بشرطیکہ مشہود علیہ ومشہود لہ اس گاؤں یا شہر کے باشندے ہوں جہاں ان میں جھگڑا ہوا ہے، یا دوسرے گاؤں یا شہر کا معروف شخص ہو، جب کہ وہ سب سفر میں ایک ساتھ ہوں، اسی طرح ان میں سے بعض کی بعض کے حق میں اپنے کرایہ پر دینے والے کے خلاف گواہی ان تمام امور میں جائز ہوگی جن کو انہوں نے اس سفر میں اس کے ساتھ اس کے حق میں یا اس کے خلاف انجام دیا ہو، ان دونوں حضرات (یعنی مطرف وابن ماجشون) نے کہا: توسم (فراست) کے ذریعہ شہادت صرف مجبوری کے طور پر جائز قرار دی گئی ہے، جیسے تنہا عورتوں کی گواہی ان امور میں جن میں مرد موجود نہیں رہتے، اور جیسے زخموں کے بارے میں بچوں کی آپس میں گواہی، ان دونوں حضرات نے کہا: توسم (فراست) کی گواہی کسی ایسے حق کے بارے میں جو ان کے سفر سے قبل ان کے دعوے میں ثابت تھا، شناخت اور عدالت کے بغیر جائز نہیں۔

ابن ماجشون نے کہا: مشہود علیہ (جس کے خلاف گواہی دی گئی) کو ان گواہوں کو مجروح کرنے کا موقع نہیں دیا جائے گا، اس لئے کہ ان کی گواہی ''توسم'' (فراست) کے طور پر جائز قرار دی گئی ہے، لہذا ان میں جرح نہیں، البتہ اگر قاضی کو ان کی گواہی کی بنیاد پر فیصلہ کرنے سے پہلے ان کے بارے میں شک ہو جائے، مثلاً اس بنا پر کہ ہاتھ کٹا ہوا ہے یا پیٹھ پر کوڑے کے نشانات ہیں تو ''توسم'' میں مزید غور وفکر سے کام لے، اب اگر اس شک کا نہ ہونا ظاہر ہو جائے تو ٹھیک ہے، ورنہ ان گواہوں کو ساقط کر دے گا، انہوں نے کہا: اگر ایک مرد اور ایک عورت یا ایک عادل شخص گواہی دے اور قاضی ان میں فراست سے معلوم کرلے کہ یہ لوگ جن کی گواہی ''توسم'' کے سبب قبول کر لی گئی ہے، وہ غلام یا غیر عادل لوگ ہیں تو اگر یہ چیز فیصلہ کرنے سے قبل سامنے آئے تو احتیاط سے کام لے، اور اگر ان کی گواہی سے فیصلہ کے بعد سامنے آئے تو کوئی فیصلہ رد نہ ہوگا، الا یہ کہ دو عادل آدمی گواہی دیں کہ وہ غلام یا غیر عادل لوگ ہیں، اور انہوں نے کہا: ان میں سے بعض کی بعض کے خلاف گواہی چوری یا زنا یا غصب یا چوروں کی عادت اختیار کرنے یا گالی گلوج میں مقبول نہیں ہوگی، مال کے بارے میں سفر میں یہ گواہی صرف ضرورت کی وجہ سے جائز قرار دی گئی ہے۔

ابن الفرس نے ''احکام القرآن'' میں کہا: اس کو (یعنی توسم کی شہادت کو) ابن حبیب نے امام مالک اور ان کے اصحاب سے نقل کیا ہے، یہ ابن قاسم کے ظاہر قول کے خلاف ہے، امام مالک سے ابن قاسم کی روایت ہے کہ مسافروں کی گواہی ان کی عدالت معلوم کئے بغیر جائز نہیں۔

پھر ابن فرحون نے کہا: ان دونوں اقوال میں تطبیق کی صورت یہ ہے کہ مسافروں کے بارے میں ابن قاسم کی روایت اس حالت پر محمول ہو جب حضر میں اس طرح کے لوگوں کی گواہی قبول کرنے کی کوئی ضرورت نہ ہو[1]۔

گواہی پر اجرت لینا:

۳۹- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ اگر گواہ کے لئے گواہی دینا فرض عین ہو جائے تو اس کے لئے اس پر اجرت لینا حلال نہیں[2]۔ اس لئے کہ گواہی دینا فرض ہے، فرمان باری ہے: "**وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلّٰهِ**"[3] (اور گواہی ٹھیک ٹھیک اللہ کے واسطے دو)۔

لیکن اگر اس پر فرض عین نہ ہو، اور وہ ضرورت مند ہو، اور گواہی دینے کے لئے اسے اپنا کام چھوڑنا پڑے اور مشقت اٹھانی پڑے تو جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ اس پر اجرت لینا جائز نہیں، البتہ گواہی دینے کی جگہ تک جانے کے لئے سواری کا کرایہ لے سکتا ہے[4] فرمان باری ہے: "**وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَّلَا شَهِيدٌ**"[5] (اور کسی کاتب اور گواہ کو نقصان نہ دیا جائے)۔

بعض شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ جائز ہے، اس لئے کہ اپنے اہل وعیال کا خرچہ دینا انسان پر فرض عین ہے اور گواہی فرض کفایہ، لہذا فرض عین کو چھوڑ کر فرض کفایہ میں نہیں لگے گا، اور اگر وہ اس پر اجرت لے لے تو دونوں کام ہو جائیں گے، نیز اس لئے کہ اس گواہی پر جو اس پر فرض عین نہیں ہے اجرت لینا اس کے لئے جائز ہے، جیسے دستاویزات لکھنے پر جائز ہے[1]۔

گواہوں کا عادل ہونا:

۴۰- اس میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ گواہ میں عدالت شرط ہے، اور سوال اور تزکیہ کے ذریعہ حاصل ہونے والی حقیقی عدالت معتبر ہے، البتہ ظاہری عدالت پر اکتفا کرنے میں فقہاء کا اختلاف ہے[2]۔ اس کی تفصیل اصطلاح "تزکیہ" میں دیکھی جائے۔

گواہ سے قسم لینا:

۴۱- ابن القیم نے کہا: ابن وضاح اور قرطبہ کے قاضی جماعہ محمد بن بشر سے منقول ہے: یہ اس لئے کہ انہوں نے ایک ترکہ کے سلسلہ میں گواہوں سے یہ قسم لی: بخدا! انہوں نے جو گواہی دی ہے حق ہے، اور ابن وضاح کے بارے میں منقول ہے کہ انہوں نے کہا: لوگوں میں بگاڑ کی وجہ سے میری رائے یہ ہے کہ قاضی گواہوں سے قسم لے۔

ابن القیم نے کہا: یہ بعید نہیں، اس لئے کہ سفر میں وصیت کے دونوں گواہ اگر دوسرے مذہب کے ہوں تو اللہ تعالیٰ نے ان سے حلف لینا جائز قرار دیا ہے، اسی طرح اگر کوئی عورت رضاعت کی گواہی دے تو حضرت ابن عباس اس سے قسم لینے کے قائل ہیں، اور یہی امام احمد سے ایک روایت ہے۔

قاضی نے کہا: ہمارے اصول کے مطابق گواہ سے صرف دو جگہوں پر حلف لی جائے گی، آگے انہوں نے ان دونوں مقامات کے

---

(۱) تبصرۃ الحکام ۲/ ۵-۶۔
(۲) الانصاف فی معرفۃ الراجح من الخلاف ۱۲/ ۶، الشرح الکبیر ۱۲/ ۵، المغنی ۱۲/ ۹، ادب القضاء لابن ابی الدم الشافعی ۲/ ۴۔
(۳) سورۂ طلاق/ ۲۔
(۴) سابقہ مراجع، الدر المختار ۴/ ۳۷۰، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۹۹، الشرح الصغیر ۴/ ۲۸۵۔
(۵) سورۂ بقرہ/ ۲۸۲۔

(۱) المغنی ۱۲/ ۱۹، المہذب ۲/ ۳۲۵۔
(۲) الہدایہ ۳/ ۱۱۸، فتح القدیر ۶/ ۱۲، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۵۲۷۔

تذکرہ کے بعد کہا: ہمارے شیخ (یعنی ابن تیمیہ) نے کہا: ان دونوں مقامات میں کافر اور تنہا عورت کی گواہی ضرورت کی وجہ سے مقبول ہے، جس کے قیاس کا تقاضا ہے کہ جس کی بھی گواہی ضرورت کی وجہ سے قبول کی جائے اس سے حلف لیا جائے، (ابن قیم نے کہا): اور جب قاضی کو اختیار ہے کہ اگر اس کو گواہوں کے بارے میں شک ہو تو ان کو الگ الگ کردے تو ان پر شک ہونے کی صورت میں بدرجہ اولی ان سے قسم لے سکتا ہے [۱]۔

شہادۃ علی الشہادۃ:

۴۲- کبھی مقبول الشہادۃ گواہ سفر، مرض یا کسی اور عذر کے سبب بذات خود قاضی کے سامنے آ کر گواہی نہیں دے سکتا ہے تو وہ اپنی گواہی پر دوسرے دو اشخاص کو گواہ بنا دیتا ہے، جن میں وہ تمام صفات موجود ہوتی ہیں، جن سے وہ گواہی کے اہل ہوجاتے ہیں، اور وہ ان دونوں سے مطالبہ کرتا ہے کہ وہ اس کے گواہ بن جائیں اور قاضی کے سامنے اس کی گواہی دیں، اب یہ دونوں گواہ اس گواہی کو تحمل وادائیگی کے مخصوص الفاظ کے ساتھ مجلس عدالت میں لے جانے میں اس گواہ کے قائم مقام ہوجاتے ہیں، کیوں کہ اس کی ضرورت پڑتی ہے، لہذا باتفاق فقہاء شہادۃ علی الشہادۃ اسی وقت مقبول ہوگی جب اصل گواہ کا حاضر ہونا انتہائی دشوار ہو۔

شافعیہ وحنابلہ یہ شرط لگاتے ہیں کہ فیصلہ صادر ہونے تک اصل گواہ کی حاضری برابر دشوار رہے، لہذا اگر فیصلہ سے پہلے اصل گواہوں کی گواہی ممکن ہوجائے تو فیصلہ اصل گواہوں کی گواہی سننے پر موقوف رہے گا، اگرچہ فروع کی شہادت سننے کے بعد ہو، اس لئے کہ اس کو "اصل" پر قدرت ہوگئی، لہذا بدل کی بنیاد پر فیصلہ کرنا جائز نہیں ہوگا۔

گواہ کے لئے اپنی گواہی پر دوسرے کو گواہ بنانے کے جواز کا ایک سبب یہ ہے کہ اسے موت کا اندیشہ ہو کہ اس کی وجہ سے حق ضائع ہوجائے گا۔

یہ بات عمومی طور پر ہے، ورنہ کہاں پر گواہی پر گواہی جائز ہے اور کہاں ناجائز، اس سلسلہ میں فقہاء کی الگ الگ آراء ہیں۔

چنانچہ امام مالک، ابوثور کا مذہب اور امام شافعی کا ایک قول ہے کہ گواہی پر گواہی تمام امور میں جائز ہے، خواہ مال ہو یا سزا [۱]۔

حنفیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ ہر ایسے حق میں جائز ہے جو شبہ کی وجہ سے ساقط نہیں ہوتا۔ لہذا جو چیزیں شبہات کی وجہ سے ساقط ہو جاتی ہیں ان میں جائز نہیں، مثلاً: حدود وقصاص [۲]۔

حنفیہ نے کہا: ہم استحسان کے طور پر اس کے قائل ہیں۔

قیاس کی وجہ یہ ہے کہ یہ بدنی عبادت ہے، مشہود لہ (جس کے حق میں گواہی دی جائے) کا حق نہیں ہے، اور نیابت بدنی عبادت میں کافی نہیں ہوتی، استحسان کی وجہ یہ ہے کہ اس کی ضرورت ہوتی ہے، کیوں کہ بسا اوقات اصل گواہ کسی مرض یا موت یا طول مسافت کے سبب خود گواہی دینے سے عاجز ہوتا ہے، اب اگر شہادۃ علی الشہادۃ جائز نہ ہو تو حقوق ضائع ہوجائیں گے، اور یہ "قاضی کے نام قاضی کے خط" کی طرح ہوگیا [۳]۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ شہادۃ علی الشہادۃ کا گواہ بننا اور اس کی گواہی دینا جائز ہے اور شہادت علی الشہادۃ مقبول ہے، اس لئے کہ فرمان باری: "وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ" (اور اپنے میں سے

---

(۱) الطرق الحکمیہ ر ۱۲۵۔

(۱) المدونۃ الکبری ۵ر ۱۵۹، تبصرۃ الحکام علی ہامش فتح العلی المالک ۱ر ۳۵۳، المہذب ۲ر ۳۳۹، منتہی الارادات ۳ر ۵۶۰۔

(۲) الہدایہ ۳ر ۱۲۹-۱۳۰، الفتاوی الہندیہ ۳ر ۵۲۳، المغنی ۱۲ر ۸۷، الشرح الکبیر ۱۲ر ۱۰۲۔

(۳) تبیین الحقائق ۴ر ۲۳۸۔

دومعتبر شخصوں کو گواہ ٹھہرالو) عام ہے۔ نیز اس لئے کہ اس کی ضرورت پڑتی ہے کہ کبھی اصل کی گواہی انتہائی دشوار ہوتی ہے، نیز اس لئے کہ گواہی ایک حق لازم ہے، لہذا اس پر گواہ بنایا جاسکتا ہے، جیسے بقیہ حقوق پر، نیز اس لئے کہ یہ اقرار کی طرح حق کے اظہار کا ایک طریقہ ہے، لہذا اس پر گواہ بنایا جاسکتا ہے، البتہ یہ گواہی محض اس سزا کے علاوہ میں (جو اللہ تعالی کا حق ہوتی ہے) اور احصان کے علاوہ میں مقبول ہوگی، جیسے تمام اقرار، عقود، فسوخ، رضاعت، ولادت اور عورتوں کے عیوب، اس میں آدمی کا حق اور اللہ کا حق جیسے زکاۃ دونوں برابر ہیں، جو سزا آدمی کا حق ہو مثلاً قصاص اور حد قذف اس کو ثابت کرنے میں شہادۃ علی الشہادۃ راجح مذہب کے مطابق مقبول ہے، لیکن وہ سزا جو اللہ تعالی کا حق ہے جیسے زنا اور شراب نوشی کی سزائیں تو اس میں ''اظہر'' قول کے مطابق شہادۃ علی الشہادۃ مقبول نہیں [(۱)]۔

جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ اگر ایک شخص ایک گواہ کی گواہی پر گواہی دے، اور دوسرا شخص دوسرے گواہ کی گواہی پر گواہی دے تو یہ ناجائز ہے، اس لئے کہ یہ ایک شخص کی گواہی پر کوئی بات ثابت کرنا ہے، اس میں حنابلہ کا اختلاف ہے کہ وہ اس صورت میں گواہی کو جائز قرار دیتے ہیں [(۲)]۔

اگر دو آدمی ایک گواہ کی گواہی پر گواہی دیں، پھر اسی مقدمہ میں وہی دونوں دوسرے گواہ کی گواہی پر گواہی دیں تو حنفیہ وحنابلہ کا مذہب (اور شافعیہ کے یہاں ایک قول) یہ ہے کہ یہ جائز ہے [(۳)]۔ ان کا استدلال حضرت علیؓ کے اس قول سے ہے: **"لا یجوز علی شہادۃ رجل إلا شہادۃ رجلین"** [(۱)] (ایک آدمی کی گواہی پر دو آدمیوں سے کم کی گواہی جائز نہیں)۔

دوسرا قول: شافعیہ کے نزدیک دونوں اصل گواہی میں سے ہر ایک کے لئے دو دو آدمی ضروری ہیں، اس لئے کہ ایک آدمی پر ان دونوں کی گواہی، اس ایک آدمی کی گواہی کے قائم مقام ہوگی، لہذا دوسرے کی گواہی کے قائم مقام نہ ہوگی۔

۴۳ - جس کی گواہی مردود ہو اس کی گواہی پر گواہ بننا درست نہیں، اس لئے کہ وہ ساقط ہے۔

حنفیہ و شافعیہ کی رائے ہے کہ شہادۃ علی الشہادۃ کے لئے عورتوں کا گواہ بننا درست نہیں، اس لئے کہ فرع کی گواہی اصل کو ثابت کرتی ہے، نہ کہ اس چیز کو جس کی گواہی اصل نے دی ہے، نیز اس لئے کہ گواہ بننا مال نہیں اور نہ اس سے مال مقصود ہوتا ہے، اور یہ ایسی چیز ہے جس کی اطلاع مردوں کو ہوتی ہے، لہذا اس میں عورتوں کی گواہی مقبول نہیں، جیسے نکاح میں۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ عورتوں کی گواہی دوسری عورتوں کی گواہی پر ان چیزوں میں جائز ہے جن میں عورتوں کی گواہی جائز ہوتی ہے، اگر ان کے ساتھ ایک مرد ہو، اشہب اور عبدالملک نے اس کو مطلقاً ممنوع قرار دیا ہے، جب کہ اصبغ نے کہا کہ جن چیزوں میں صرف عورتیں گواہ ہوتی ہیں ان میں دو عورتوں کی طرف سے دو عورتوں کا گواہی کو نقل کرنا درست ہے، ابن رشد نے کہا: ابن القاسم نے کہا: اس میں ایک مرد اور دو عورتیں ہی کافی ہوں گے، اس میں صرف عورتیں کافی نہیں، اور ایک

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۴۵۲ - ۴۵۳، نیز دیکھئے: مختصر المزنی ۵/ ۲۵۸، المہذب ۲/ ۳۳۸، مغنی المحتاج ۴/ ۴۵۳۔

(۲) المہذب ۲/ ۳۳۸، شرح منتہی الارادات ۳/ ۵۶۰، تبیین الحقائق للزیلعی ۴/ ۲۳۷ - ۲۳۸، تبصرۃ الحکام ۱/ ۲۸۲۔

(۳) الہدایہ ۳/ ۱۳۰، المبسوط ۱۶/ ۱۳۸، فتاوی قاضی خاں (مطبوعہ علی ہامش الفتاوی الہندیہ) ۲/ ۴۸۵، المغنی ۱۲/ ۹۵ - ۹۶۔

(۱) ''قول علیؓ'' کی روایت عبدالرزاق نے اپنی مصنف (۸/ ۳۳۹ حدیث / ۱۵۴۵) میں کی ہے، دیکھئے: نصب الرایہ ۴/ ۸۷، الدرایہ ۲/ ۱۷۳، حدیث: ۸۳۵ کی تخریج کے ضمن میں۔

مرد کی گواہی پر عورتوں کی گواہی جائز نہیں، اگر چہ وہ ایک ہزار ہوں، الا یہ کہ کسی مرد کے ساتھ ہوں، اس لئے کہ گواہی کا ثبوت دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کے بغیر نہیں ہوتا۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ عورتوں کی گواہی درست ہے، چنانچہ وہ اصل وفرع میں اور فرع کی فرع میں مقبول ہیں، اس لئے کہ مقصود اس چیز کو ثابت کرنا ہے جس کی گواہی اصول دے رہے ہیں، لہذا اس میں عورتیں داخل ہوں گی اور ایک مرد اور دو عورتوں پر دو مرد مقبول ہوں گے، اور ایک مرد اور دو عورتیں ایک مرد اور دو عورتوں پر، یا دو اصل یا فرع مردوں پر مال اور اس چیز میں جس کا مقصود مال ہو، مقبول ہوں گے، اور ایک عورت ایک عورت پر اس چیز میں مقبول ہے جس میں عورت کی گواہی مقبول ہوتی ہے [1]۔

اگر اصل گواہ فاسق یا مرتد ہوجائے یا مشہود علیہ کے ساتھ اس کو عداوت پیدا ہوجائے تو قاضی کے لئے فروع کی گواہی قبول کرنا ممنوع ہوگا، اس لئے کہ اصل کی گواہی ساقط ہوچکی ہے [2]۔ اور اگر فسق یا ارتداد گواہی دینے کے بعد اور فیصلہ سے قبل پیش آئے تو فیصلہ ممنوع ہوجائے گا۔

شہادۃ علی الشہادۃ میں استرعاء:

۴۴- فقہاء کی رائے ہے کہ شہادۃ علی الشہادۃ میں استرعاء شرط ہے، استرعاء یاد کرنے کا مطالبہ کرنا ہے، یعنی اصل گواہ فرع گواہ سے کہے:

(۱) تبیین الحقائق ۲/۲۳۸، مغنی المحتاج ۴/۴۵۴، المہذب ۲/۳۸۸، تبصرۃ الحکام ۱/۲۸۳ طبع دار الکتب العلمیہ لبنان، شرح منتہی الارادات ۳/۵۶۰، ۵۶۱۔

(۲) دیکھئے: المبسوط ۱۶/۱۳۹، الفتاوی الہندیہ ۳/۵۲۵، فتاوی قاضی خاں ۲/۴۸۵، الفتاوی البزازیہ علی ہامش الفتاوی الہندیہ ۵/۲۹۵، تبصرۃ الحکام ۱/۳۵۴، مغنی المحتاج ۴/۴۵۴، شرح منتہی الارادات ۳/۵۶۰۔

میری گواہی پر گواہ رہو، اور اس کو یاد رکھو، اب فرع کے لئے اور جو بھی اصل کو یہ بات کہتے ہوئے سن رہا ہو، اس کے لئے جائز ہے کہ اس کی گواہی پر گواہی دے، اگر چہ اصل نے خاص طور پر اس سے یاد رکھنے کا مطالبہ نہ کیا ہو، اور فقہاء نے اس سے اس صورت کو مستثنیٰ کیا ہے کہ فرع گواہ اصل گواہ کی گواہی کو قاضی کے سامنے سنے تو اس کے لئے جائز ہے کہ اس کی گواہی پر گواہی دے، اگر چہ اس نے اس سے یاد رکھنے کا مطالبہ نہ کیا ہو۔

شافعیہ وحنابلہ نے اس صورت کو بھی مستثنیٰ کیا ہے کہ فرع اصل کو حق کا سبب ذکر کرتے ہوئے سنے، یعنی وہ یوں کہے: میں گواہی دیتا ہوں کہ فلاں کا فلاں پر ایک ہزار فروخت شدہ چیز کا ثمن، یا قرض یا کسی اور طرح سے ہے۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ یہ شرط نہیں، اس لئے کہ جو دوسرے کا اقرار سنے اس کے لئے گواہی دینا جائز ہے، اگر چہ وہ اس سے یہ نہ کہے کہ تم گواہ رہو [1]۔

۴۵- فرع کا گواہ اپنی گواہی اسی طرح سے دے گا جس طرح وہ اس کا گواہ بنا ہے، کوئی کمی زیادتی نہ کرے گا، لہذا اگر وہ اس کو کسی حق کی گواہی اس کے ایسے سبب کی طرف منسوب کرکے دیتے ہوئے سنے جو حق کو ثابت کرتا ہے تو اس کا ذکر کرے گا، اور اگر اس کو قاضی کے پاس گواہی دیتے ہوئے سنے تو اس کا ذکر کرے گا، اور اگر اصل کا گواہ اس کو اپنی گواہی پر گواہ بنائے یا اس سے گواہی یاد رکھنے کے لئے کہے تو وہ یوں کہے گا: میں گواہی دیتا ہوں کہ فلاں شخص گواہی دیتا ہے کہ فلاں کا فلاں پر اتنا ہے، اور اس نے مجھے اپنی گواہی پر گواہ بنایا، اسی طرح دوسری باتیں کہے گا۔

یہ شرط نہیں کہ فرع کا گواہ اصل کے گواہ کی تعدیل کرے، بلکہ

(۱) الہدایہ ۲/۱۳۰، المہذب ۲/۳۳۹، تبصرۃ الحکام ۱/۳۵۳۔

قاضی عدالت کی تحقیق کرے گا، اب اگر فرع اس کی تعدیل کردے، اور وہ تعدیل کرنے کا اہل ہوتو یہ جائز ہے۔

محمد بن الحسن کی رائے ہے کہ فرع کی گواہی مقبول نہیں جب تک کہ اصل گواہ کی تعدیل نہ کرے، اور اگر اس کو اصل گواہ کی عدالت کا علم نہ ہوتو اس کی طرف سے گواہی نقل نہیں کرے گا (۱)۔

اگر اصل گواہ گواہی کا انکار کردیں تو فرع گواہوں کی گواہی مقبول نہیں، اس لئے کہ گواہ بنانا دوخبروں میں تعارض کے سبب ثابت نہیں ہوا (۲)۔

۴۶ - مالکیہ نے ان بعض تصرفات پر (جن کو انسان مجبوراً انجام دیتا ہے، جیسے طلاق، وقف، ہبہ اور تزویج وغیرہ) استرعاء کی گواہی سے فیصلہ کرنے کو جائز قرار دیا ہے، اور اس کی صورت یہ ہے کہ استرعاء کرنے والا خفیہ طور پر تحریر کردے کہ وہ اس تصرف کو محض اس لئے انجام دے رہا ہے کہ اس کو کسی چیز سے اپنی جان یا مال کا اندیشہ ہے، اور امن کے وقت وہ اپنے اس عقد سے جس کو اس نے خوف کی وجہ سے انجام دیا ہے، رجوع کرلے گا، اور اس پر استرعاء کے گواہوں کو گواہ بنادے (۳)۔ جن مسائل میں استرعاء کی گواہی جائز ہے، اس کے استرعاء کی دستاویز میں استرعاء کرنے والا کیا کہے گا؟ صاحب ''تبصرۃ الحکام'' نے اس کی کئی مثالیں ذکر کی ہیں، چنانچہ ابن عطار سے نقل کرتے ہوئے کہا: حبس (یعنی وقف) کے متعلق ان متوقع صورتوں کے بارے میں جن کا وہ ذکر کرے گا، استرعاء کرنے والے کی تصدیق کی جائے گی، اور وہ اس سلسلہ میں یہ تحریر کرے گا: ''فلاں نے اس تحریر کے گواہوں کو استرعاء کی شہادت اور اس امر کی گواہی کے

(۱) الہدایہ ۳/ ۱۳۱، تبیین الحقائق ۴/ ۲۴۰، تبصرۃ الحکام ۱/ ۲۸۳، مغنی المحتاج ۴/ ۴۵۶، شرح منتہی الارادات ۳/ ۵۶۰۔
(۲) الہدایہ ۳/ ۱۳۱، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۵۲۵، شرح منتہی الارادات ۳/ ۵۶۱۔
(۳) تبصرۃ الحکام ۲/ ۲۰۔

استخفاء (خفیہ رکھنے) کا گواہ بنایا کہ اگر وہ فلاں جگہ کے اپنے گھر کو اپنے بیٹوں پر یا کسی اور پر اس کو وقف کرنے کا عقد کرے گا تو یہ محض اپنی جان یا اپنے مذکورہ بالا مال پر خوف کی وجہ سے کرے گا، اور خوف سے مامون ہونے پر وہ اس کو اپنے واسطے روکے رہے گا اور اپنے اس عقد سے رجوع کرلے گا، اور یہ کہ اس نے اپنے اس عقد سے تقرب إلی اللہ اور وقف کا ارادہ نہیں کیا بلکہ اندیشہ کی وجہ سے ایسا کیا ہے اور جس وقف کا اس میں عقد کررہا ہے وہ اس کا پابند نہیں ہے، اور وہ اس پر فلاں فلاں تاریخ میں گواہ بنادے'' (۱)۔

مالکیہ نے یہ صورت بھی لکھی ہے کہ اگر کوئی قہر وغلبہ والا شخص دوسرے کے پاس اس کی کسی بیٹی کے لئے پیغام نکاح بھیجے اور وہ اس کے ساتھ نکاح کردے اور ساتھ ہی استرعاء کے گواہوں کو خفیہ طور پر اس امر کا گواہ بنادے کہ میں محض اس کے خوف سے ایسا کررہا ہوں، اور وہ شخص ایسا ہو جس کی دشمنی سے ڈر لگتا ہو۔

اور وہ ایسا ہے کہ اگر چاہے تو اس کی بیٹی کو بلا نکاح اپنے لئے لے سکتا ہے، اور اس وجہ سے اس نے اس سے نکاح کردیا تو یہ ہمیشہ کے لئے فسخ شدہ نکاح ہوگا۔

اگر کوئی ظالم یا ایسا شخص جس کے شر کا اندیشہ ہو، کسی آدمی کے گھر کے سامنے نیا بالا خانہ بنالے اور دروازہ کھولے، جس سے وہ اپنی قدرت ووجاہت کے سبب دست درازی کرتے ہوئے دوسرے کے گھر میں جھانکے، اب وہ شخص گواہ بنائے کہ اس پر اس کی خاموشی اس کی طرف سے اپنے اوپر ضرر یا اذیت پہنچنے کے اندیشہ سے ہے اور وہ اس سے راضی نہیں، جب بھی ممکن ہوگا وہ اپنے اس حق کا مطالبہ کرے گا، اور گواہ اپنی واقفیت کی وجہ سے گواہی دیں، اور یہ کہ اس کو بنانے والا ایسا شخص ہو جس کی شرارت سے بچا جاتا ہو، اور جب بھی وہ

(۱) حوالہ سابق۔

اپنے حق کا مطالبہ کرے یہ اس کے لئے نفع بخش ہوگا [1]۔

ابن سہل کی ''الاحکام'' میں ہے: ''جس کے پاس کوئی گھر ہو جو اس کے اور اس کے بھائی کے درمیان مشترک ہو، اس کا بھائی سارا گھر کسی ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کردے، جس کو اس گھر میں دونوں کی شرکت کا علم ہو، خریدار تسلط وقدرت والا ہو، اگر اس کے بارے میں کچھ کہے تو اس کے ضرر کا اندیشہ ہو، لہذا وہ استرعاء کرلے کہ اپنے حصہ کے بارے میں اور اپنے بھائی کے حصہ میں شفعہ کے بارے میں بات کرنے سے اس کی خاموشی اس اندیشہ سے ہے کہ خریدار اس پر ظلم کرے گا، اس کو ضرر پہنچائے گا، اور یہ کہ جب بھی ممکن ہوگا وہ اپنے مطالبہ کو ترک نہ کرے گا، اور جب یہ اندیشہ دور ہو وہ فوراً اس ثبوت کو پیش کرے اور اس کو ثابت کردے اور ملکیت اور شرکت کو ثابت کردے اور اپنے بھائی اور خریدار کے خلاف مقدمہ دائر کرے تو اس کے حق میں اس کے حق کا اور شفعہ کا فیصلہ کردیا جائے گا [2]۔

کن امور میں استرعاء جائز ہے:

۴۷- مالکیہ میں سے ابن فرحون نے کہا: استرعاء ان تصرفات میں جائز ہے جو تطوع کے باب سے ہوں، مثلاً: طلاق، وقف اور ہبہ، مالکیہ نے کہا: اس میں سے کوئی چیز انجام دینا اس پر لازم نہیں، اگرچہ سبب کا علم اس کے قول ہی سے ہو سکے، مثلاً: وہ گواہ بنائے کہ اگر میں طلاق دوں گا تو فلاں کی طرف سے کسی امر کے اندیشہ کے سبب طلاق دوں گا، یا وہ طلاق کا حلف اٹھائے اور پہلے سے گواہ بنالیا تھا کہ اگر میں طلاق کا حلف اٹھاؤں تو یہ محض اکراہ وغیرہ کی وجہ سے ہوگا، تو اس چیز میں اور اس کے ساتھ ذکر کردہ چیز میں سے کسی میں یہ شرط نہیں ہے کہ گواہوں کو مذکورہ سبب کا علم ہو، بیوع میں استرعاء جائز نہیں، مثلاً: بیع سے قبل گواہ بنالے کہ وہ بیع سے رجوع کرلے گا، اور اس کا بیع کرنا کسی اندیشہ کی وجہ سے ہے، اس لئے کہ بیع کرنا تطوع کے طور پر کی گئی چیز کے خلاف ہے، جب کہ بائع نے اس میں ثمن لے لیا ہے اور اس میں خریدار کا حق ہے، البتہ اگر گواہوں کو بیع پر اکراہ یا خوف دلانے کا علم ہو تو اگر وہ بیع سے پہلے ہوگیا ہو اور عقد میں اس شخص کی گواہی ہو جس کو خوف دلانے اور اس کے ذکر کردہ اندیشہ کا علم ہو تو استرعاء جائز ہے [1]۔

گواہی سے رجوع کرنا:

۴۸- فقہاء کی رائے ہے کہ دونوں گواہ اگر اپنی گواہی سے رجوع کرلیں تو یہ رجوع کرنا یا تو قاضی کے فیصلہ سے قبل ہوگا یا اس کے بعد، اگر دونوں قاضی کے فیصلہ سے قبل اپنی گواہی سے رجوع کرلیں تو ان دونوں کی گواہی ساقط ہوجائے گی، اس لئے کہ حق فیصلہ سے ہی ثابت ہوگا، اور قاضی متضاد بات پر فیصلہ نہیں کرے گا، اور ان دونوں گواہوں پر کوئی ضمان بھی نہ ہوگا، اس لئے کہ انہوں نے مدعی یا مدعا علیہ کی کوئی چیز تلف نہیں کی۔

۴۹- اگر وہ فیصلہ کے بعد اور اس کے نفاذ سے قبل رجوع کرلیں اور یہ فیصلہ حد یا قصاص کے متعلق ہو تو قصاص لینا یا حد نافذ کرنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ حقوق شبہ سے ساقط ہوجاتے ہیں، رجوع کرنا ایک کھلا ہوا شبہ ہے، لہذا شبہ کے ہوتے ہوئے سزا کا نفاذ جائز نہ ہوگا [2]۔

---

(۱) حوالہ سابق۔

(۲) حوالہ سابق۔

(۱) تبصرۃ الحکام بہامش الفتح العلی المالک ۱/ ۳۳۶ طبع المکتبۃ التجاریۃ الکبری۔

(۲) الدر المختار ۴/ ۳۹۶، منح الجلیل ۴/ ۲۸۸، المغنی ۱۲/ ۱۳۷، المہذب ۲/ ۳۴۱۔

اگر فیصلہ مال یا عقد کا ہو تو مال وصول کرلیا جائے گا، اس لئے کہ فیصلہ ہو چکا ہے، اور یہ ایسی چیز نہیں جو شبہ سے ساقط ہوجاتی ہے کہ رجوع کرنے سے متاثر ہوجائے، لہذا فیصلہ نہیں ٹوٹے گا، اور گواہوں پر اپنی گواہی کے ذریعہ تلف کردہ مال کا ضمان ہوگا، اس لئے کہ انہوں نے اپنے خلاف ضمان کے سبب کا اقرار کیا ہے، اور گواہ اس شخص سے جس کے حق میں فیصلہ ہوا ہے نہیں مانگیں گے (۱)۔

۵۰ - اگر گواہ فیصلہ کے نفاذ کے بعد رجوع کریں تو فیصلہ نہیں ٹوٹے گا؟ اور نہ مشہود لہ پر اس چیز کو لوٹانا واجب ہوگا جو اس نے لی ہے، اس لئے کہ احتمال ہے کہ دونوں گواہ سچے ہوں اور یہ بھی احتمال ہے کہ دونوں جھوٹے ہوں، اور ایک احتمال کے ساتھ فیصلہ اور اس کا نفاذ شامل ہوگیا ہے، اس لئے کسی احتمال والے رجوع سے فیصلہ توڑا نہیں جائے گا (۲)، اور دونوں گواہوں پر لازم ہے کہ انہوں نے اپنی گواہی کے سبب جو تلف کیا ہے اس کا ضمان دیں (۳)۔

اگر ان کی گواہی سے قتل یا حد یا قصاص واجب ہو تو اس پر غور کیا جائے گا، اگر وہ دونوں کہیں کہ ہم نے عمداً ایسا کیا تا کہ ہماری گواہی سے اس کو قتل کردیا جائے تو شافعیہ، حنابلہ اور بعض مالکیہ کے نزدیک دونوں گواہوں پر قصاص واجب ہوگا، ابن ابی لیلی، اوزاعی، ابوعبید، اور ابن شبرمہ اسی کے قائل ہیں (۴)۔

اس لئے کہ شعبی نے نقل کیا ہے: "**أن رجلين شهدا عند علي رضى الله عنه على رجل أنه سرق فقطعه، ثم أيتاه برجل آخر فقالا: إنا أخطأنا بالأول، وهذا السارق، فأبطل شهادتهما على الآخر، وضمنها دية يد الأول، وقال: لو أعلم أنكما تعمدتما لقطعتكما**" (۱) (حضرت علیؓ کے پاس دو آدمیوں نے ایک شخص کے خلاف گواہی دی کہ اس نے چوری کی ہے، چنانچہ انہوں نے اس کا ہاتھ کاٹ دیا، پھر وہ دونوں ایک دوسرے شخص کو لائے اور کہنے لگے: پہلے میں ہم سے غلطی ہوگئی، چور تو یہ ہے۔ حضرت علیؓ نے دوسرے کے خلاف ان دونوں کی گواہی کو باطل کردیا اور دونوں کو پہلے شخص کے ہاتھ کی دیت کا ضامن بنایا اور فرمایا: اگر مجھے یہ معلوم ہوتا کہ تم دونوں نے عمداً ایسا کیا ہے تو تم دونوں کے ہاتھ کاٹ دیتا)۔

نیز اس لئے کہ ان دونوں نے قاضی کو اس کے ناحق قتل پر مجبور کیا ہے، لہذا ان دونوں پر قصاص لازم ہے، جیسا کہ اگر وہ دونوں اس کو اس کے قتل کرنے پر مجبور کردیتے (۲)۔

حنفیہ اور جمہور مالکیہ کی رائے ہے کہ ان دونوں گواہوں پر قصاص نہ ہوگا، اس لئے کہ انہوں نے براہ راست تلف نہیں کیا، لہذا یہ دونوں کنواں کھودنے والے اور چھری گاڑنے والے کی طرح ہوں گے، اگر ان دونوں کے سبب کوئی چیز تلف ہوجائے تو ان دونوں پر دیت واجب ہوگی (۳)۔

اگر گواہ کہیں: ہم سے غلطی ہوگئی یا ہم ناواقف تھے تو ان کے

---

(۱) المہذب ۲/ ۳۴۱، مغنی المحتاج ۴/ ۴۵۶، الہدایہ ۳/ ۱۳۲، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۵۳۵، الشرح الکبیر ۱۲/ ۱۱۳، الخرشی ۴/ ۲۲۰، شرح منح الجلیل ۴/ ۲۸۴-۲۸۹-۲۹۰۔

(۲) المہذب ۲/ ۳۴۱، المغنی ۱۲/ ۱۳۸۔

(۳) الہدایہ ۳/ ۱۳۲۔

(۴) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۰۷، المہذب ۲/ ۳۴۱، المغنی ۱۲/ ۱۳۶- ۱۳۸، الشرح الکبیر ۱۲/ ۱۱۷۔

---

(۱) خبر الشعبي: "أن رجلين شهدا عند علي ......" کا ذکر امام شافعی نے الأم (۷/ ۴۹) میں، طحاوی نے اختلاف الفقہاء (ص/ ۲۱۶) میں، محمد بن الحسن نے المبسوط (۱۶/ ۱۷۸) کی "کتاب الرجوع عن الشہادۃ" میں اور بیہقی نے السنن الکبری (۱۰/ ۲۵۱) میں کیا ہے۔

(۲) المہذب ۲/ ۳۴۱۔

(۳) شرح ادب القاضی للخصاف تالیف ابن مازۃ (۴/ ۵۰۸ فقرہ/ ۱۵۵۹)، بدائع الصنائع ۹/ ۴۰۶۶، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۵۵۵، شرح منح الجلیل ۴/ ۲۸۹-۲۹۰۔

اموال میں ان پر مہلت کے ساتھ دیت خفیفہ واجب ہوگی، ''عاقلہ'' ان کی طرف سے کچھ نہیں اٹھائیں گے، اس لئے کہ عاقلہ اعتراف میں برداشت نہیں کرتے۔

اگر گواہ کہیں: ہم نے عمداً گواہی دی، لیکن ہمیں یہ معلوم نہ تھا کہ اس کو قتل کردیا جائے گا، اور وہ اس کے قتل سے ناواقف ہوں تو ان پر دیت مغلظہ واجب ہوگی، اس لئے کہ اس میں عمد ہے، اور مہلت کے ساتھ ہوگی، اس لئے کہ اس میں خطا ہے۔

اگر وہ کہیں: ہم سے غلطی ہوگئی تو دیت خفیفہ واجب ہوگی، اس لئے کہ خطأً ہے، اور عاقلہ اس کو برداشت نہیں کریں گے، اس لئے کہ یہ ان کے اعتراف کے سبب واجب ہوئی ہے۔

اگر سب کا اتفاق ہو کہ بعض گواہوں نے عمداً کیا اور بعض نے خطأً کیا تو جس نے خطأً کیا ہے اس پر اس کے حصہ کے بقدر دیت خفیفہ واجب ہوگی، اور جس نے عمداً کیا ہے اس پر اس کے حصہ کی دیت مغلظہ واجب ہوگی، اور ان پر قصاص واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ ان میں خطأً کرنے والا شریک ہوگیا ہے۔

اگر ان میں اختلاف ہوجائے بعض کہیں کہ ہم سب نے عمدا کیا اور بعض کہیں کہ ہم سب نے خطأً کیا ہے تو سب کے عمداً کرنے کے اقرار کرنے والے پر قصاص واجب ہوگا، اور سب کے خطأً اقرار کرنے والے پر اس کے حصہ کے بقدر دیت خفیفہ واجب ہوگی[۱]۔

بعض گواہوں کا رجوع کرنا:

۱۵ - جمہور فقہاء کی رائے ہے[۲] کہ اگر دو گواہوں میں سے ایک فیصلہ اور اس کے نفاذ کے بعد ایسی گواہی سے رجوع کرلے، جس کا نصاب دو گواہ ہیں تو وہ آدھے مال یا آدھی دیت کا ضامن ہوگا، اعتبار رجوع کرنے والے گواہ کا نہیں بلکہ باقی رہنے والے گواہ کا ہوگا۔

اگر چار اصل گواہوں میں سے ایک گواہ کسی ایسی گواہی سے رجوع کرلے جس کا نصاب بھی دو گواہ ہیں تو اس گواہ پر کچھ واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ گواہی کا نصاب برقرار ہے۔

اور اگر ان چاروں میں سے دو گواہ رجوع کرلیں تو بھی ان دونوں پر کچھ نہ ہوگا، اس لئے کہ نصاب باقی ہے۔

اگر ان میں سے تین رجوع کرلیں تو ان تینوں پر آدھا مال واجب ہوگا، اس لئے کہ ایک گواہ باقی ہے اور وہ آدھی گواہی ہے، لہذا یہ تینوں گواہ آدھے مال کے ذمہ دار ہوں گے۔

اگر ایک عورت گواہی سے رجوع کرلے، اور نصاب ایک مرد اور دو عورتیں ہوں تو رجوع کرنے والی عورت چوتھائی مال کا تاوان دے گی۔

اگر دس عورتیں اور ایک مرد گواہی دیں، پھر ان میں سے آٹھ عورتیں رجوع کرلیں تو ان عورتوں پر کچھ نہیں، اس لئے کہ گواہی کا نصاب باقی ہے۔

اگر نو عورتیں رجوع کرلیں تو وہ چوتھائی مال کا تاوان دیں گی۔ اسی طرح بقیہ صورتوں میں۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ جس جگہ بھی گواہوں پر رجوع کرنے کے سبب ضمان واجب ہوگا اس کو ان کی تعداد کے لحاظ سے ان میں تقسیم کرنا واجب ہے، وہ تھوڑے ہوں یا زیادہ۔

امام احمد سے اسحاق بن منصور کی روایت ہے کہ انہوں نے کہا: اگر کوئی شخص گواہی دے، پھر رجوع کرلے جب کہ (گواہی دے کر) مال تلف کرچکا ہے تو اس گواہی میں جتنے لوگ شریک تھے اسی کے

(۱) المہذب ۲/۳۴۱۔

(۲) بدائع الصنائع ۹/ ۴۰۷۲-۴۰۷۳، تبیین الحقائق ۴/ ۲۴۵، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۵۲۵، شرح منح الجلیل ۴/ ۲۹۲، الخرشی ۴/ ۲۲۱، الہدایہ ۳/ ۱۳۳، الجمل علی شرح المنہج ۵/ ۴۰۶-۴۰۷، نہایۃ المحتاج ۸/ ۳۱۳۔

بقدر ضامن ہوگا، اگر گواہ دو ہوں تو اس پر آدھا ہوگا، اگر تین ہوں تو اس پر تہائی، اسی طرح اگر دس ہوں تو اس پر دسواں حصہ ہوگا، خواہ اکیلے رجوع کرے یا سب رجوع کریں، خواہ وہ شخص رجوع کرے جو گواہی کی ضروری تعداد سے زائد ہو یا جو زائد نہ ہو، لہذا اگر چار آدمی قصاص کی گواہی دیں، پھر ان میں سے ایک رجوع کر لے اور کہے: ہم نے عمداً اس کا قتل کرانا چاہا تو اس پر قصاص واجب ہوگا، اور اگر وہ کہے: ہم سے غلطی ہوگئی تو اس پر چوتھائی دیت واجب ہوگی، اور اگر دو گواہ رجوع کر لیں تو دونوں پر قصاص، یا آدھی دیت واجب ہوگی۔

اگر چھ آدمی کسی محصن (شادی شدہ) کے خلاف زنا کی گواہی دیں، اور ان کی گواہی کی وجہ سے اس کو سنگ سار کر دیا جائے، پھر ان میں سے ایک گواہ رجوع کر لے تو اس پر قصاص یا دیت کا چھٹا حصہ واجب ہوگا، اور اگر دو گواہ رجوع کریں تو ان دونوں پر قصاص یا تہائی دیت واجب ہوگی [1]۔

گواہی میں اختلاف:

۵۲- گواہی اگر دعوی کے مطابق ہو تو مقبول ہوگی، اور اگر اس کے خلاف ہو تو مقبول نہیں، اس لئے کہ حقوق العباد میں پہلے سے دعوی کا ہونا گواہی کے مقبول ہونے کی شرط ہے، اور جب دعوی کے موافق ہوگی تو موجود ہوگی، اور اگر اس کے خلاف ہوگی تو موجود نہ ہوگی۔

گواہی کی تکمیل کے لئے دونوں گواہوں کو آپس میں متفق ہونا چاہئے۔

اگر ایک گواہی دے کہ اس نے ایک دینار غصب کیا اور دوسرا گواہی دے کہ اس نے ایک کپڑا غصب کیا تو ان دونوں میں سے کسی پر گواہی مکمل نہ ہوگی [2]۔

(۱) المغنی ۱۲/۱۴۴، الشرح الکبیر ۱۲/۱۲۰۔
(۲) المغنی ۱۲/۱۳۱۔

۵۳- امام ابوحنیفہ کے نزدیک دونوں گواہوں کا لفظ و معنی دونوں میں اتفاق معتبر ہے۔

صاحبین (امام ابویوسف و امام محمد) کی رائے ہے کہ معنی میں اتفاق ہی معتبر ہے [1]۔

لہذا اگر ایک گواہ ایک ہزار کی اور دوسرا دو ہزار کی گواہی دے تو امام صاحب کے نزدیک گواہی مقبول نہیں، اس لئے کہ دونوں کے الفاظ میں اختلاف ہے، جس سے معنی کا اختلاف معلوم ہوتا ہے، کیوں کہ معنی لفظ سے سمجھا جاتا ہے، یہ اس لئے کہ ایک ہزار کی تعبیر ''دو ہزار'' سے نہیں ہوتی، بلکہ یہ دونوں الگ الگ جملے ہیں، لہذا دونوں میں سے ہر ایک پر ایک گواہ ہوگا، اور یہ ایسا ہو جائے گا جیسے مال کی جنس الگ الگ ہو جائے [2]۔

مدعی دو ہزار کا دعوے دار ہو تو صاحبین کے نزدیک ایک ہزار پر گواہی مقبول ہوگی۔

یہی شافعیہ، حنابلہ اور مالکیہ کی رائے ہے [3]، اس لئے کہ دونوں ایک ہزار پر متفق ہیں اور ایک گواہ نے اکیلے زائد کا ذکر کیا ہے، لہذا جس مقدار پر دونوں کا اتفاق ہے وہ ثابت ہوگی، اور جس کا ذکر صرف ایک نے کیا ہے وہ ثابت نہ ہوگی، یہ ایسا ہو گیا جیسے ایک ہزار اور ایک ہزار پانچ سو کا اختلاف ہو۔

اگر ایک گواہ ایک ہزار کی گواہی دے، اور دوسرا ایک ہزار پانچ سو کی گواہی دے، مدعی ایک ہزار پانچ سو کا دعوے دار ہو تو تمام فقہاء حتی کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک بھی ایک ہزار پر گواہی مقبول ہوگی، اس لئے کہ دونوں گواہ لفظ اور معنی میں ایک ہزار پر متفق ہیں، کیونکہ ایک

(۱) الہدایہ ۳/۱۳۶، تبیین الحقائق ۴/۲۲۹، الفتاوی الہندیہ ۳/۵۰۳۔
(۲) الہدایہ ۳/۱۳۶۔
(۳) تبصرۃ الحکام ۱/۳۴۵، المہذب ۲/۳۳۹، الشرح الکبیر ۱۲/۲۶۔

ہزار اور پانچ سو دو جملے ہیں، ایک کا دوسرے پر عطف ہے، اور عطف پہلے جملہ کی توثیق کرتا ہے[1]۔

۵۴- اگر گواہی کسی فعل پر ہو، اور گواہوں میں اختلاف فعل کے زمانہ یا مقام یا اس کی صفت میں ہو جس سے دونوں افعال کا مختلف ہونا معلوم ہو تو دونوں کی گواہی نامکمل ہوگی۔

مثلاً: ایک گواہی دے کہ اس نے ہفتہ کے دن اس کا ایک دینار غصب کیا اور دوسرا گواہی دے کہ اس نے جمعہ کے دن اس کا ایک دینار غصب کیا، یا ایک گواہی دے کہ اس نے اسے دمشق میں غصب کیا اور دوسرا گواہی دے کہ اس نے اسے مصر میں غصب کیا، یا ایک گواہی دے کہ اس نے سفید کپڑا غصب کیا اور دوسرا گواہی دے کہ اس نے سیاہ کپڑا غصب کیا تو گواہی نامکمل ہوگی، اس لئے کہ ہر فعل پر دو گواہوں نے گواہی نہیں دی[2]۔

گواہیوں میں تعارض:

۵۵- کبھی دو فریق دعوے دار ہوتے ہیں، اور ہر ایک اپنے اپنے دعوے پر مکمل بینہ پیش کرتا ہے، اب یہ دعوی یا تو ملک مطلق میں ہوگا یا ملکیت کا سبب ذکر کرنے کے ساتھ مقید ملک میں؟

اگر دونوں دعوے ملک مطلق میں ہوں، ملکیت کے سبب کا ذکر نہ ہو، دعوے میں تاریخ بیان نہ کی گئی ہو جیسا کہ حنفیہ نے لکھا ہے تو مدعا بہ چیز یا تو کسی ایک کے قبضہ میں ہوگی یا دونوں کے علاوہ کسی اور کے قبضہ میں یا ایک ساتھ دونوں کے قبضہ میں؟

۵۶- الف- اگر وہ چیز دونوں میں سے کسی ایک کے قبضہ میں ہو تو حنفیہ کے نزدیک غیر قابض کا بینہ قبضہ والے[3] کے بینہ سے اولی

(۱) الہدایہ ۳/ ۱۳۷۔

(۲) المغنی ۱۲/ ۱۳۱۔

(۳) قبضہ والا وہ ہے جس کا قبضہ کسی چیز پر عملی طور پر ہو، یا وہ شخص ہے جس کو مالکان

ہے، اور یہی امام احمد سے مشہور روایت ہے[1]، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "**البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه**"[2] (بینہ مدعی پر اور قسم مدعی علیہ پر ہے)۔

نیز اس لئے کہ مدعی وہ ہے جو دوسرے کے قبضہ میں موجود کسی چیز کا دعوی کرے اور قبضہ والا مدعا علیہ ہے، اور جنس بینہ کو مدعی کی طرف رکھا گیا جو دوسرے کے قبضہ میں موجود چیز کا دعوی کرتا ہے، اور یہ "خارج" (غیر قابض) ہے، لہذا مدعی کا بینہ مقبول ہوگا اور قبضہ والے کا بینہ رد کر دیا جائے گا، نیز اس لئے کہ مدعی کا بینہ زیادہ ثابت کرنے والا ہے، کیوں کہ وہ "خارج" کے لئے ملکیت ثابت کرتا ہے اور قبضہ والے کا بینہ اس کو ثابت نہیں کرتا، اس لئے کہ اس کے واسطے ملکیت تو "قبضہ" کی وجہ سے ثابت ہے، اور جب وہ زیادہ ثابت کرنے والا ہے تو وہی زیادہ قوی ہوگا۔

مالکیہ[3] اور شافعیہ[4] کی رائے ہے کہ قبضہ والے کے بینہ کو ترجیح دی جائے گی، اس لئے کہ دونوں بینہ میں تعارض ہے، لہذا قبضہ ملکیت کی دلیل باقی رہے گا، ان حضرات کی دلیل یہ روایت ہے: "**أن النبي ﷺ اختصم إليه رجلان في دابة أو بعير، فأقام كل واحد منهما البينة بأنها له نتجها، فقضى بها رسول الله ﷺ للذي هي في يده**"[5] (ایک جانور یا اونٹ کے بارے

= جیسا تصرف کرنے کا حق ہو، غیر قابض سے مراد یہاں: مدعی ہے یا وہ شخص ہے جو قبضہ اور جائز طریقہ پر تصرف کرنے سے الگ ہو، دیکھئے: المجلہ دفعہ (۱۷۵۷)۔

(۱) الہدایہ ۳/ ۱۵۷، الاختیار لتعلیل المختار ۲/ ۱۱۶، ۱۱۷، مجلۃ الاحکام العدلیۃ دفعہ (۱۷۵۷، ۱۶۷۹، ۱۶۸۰)، المغنی ۱۲/ ۱۶۷-۱۶۸۔

(۲) حدیث کی تخریج فقرہ نمبر ۶ میں گذر چکی۔

(۳) تبصرۃ الحکام ۱/ ۳۰۹، الشرح الصغیر ۴/ ۳۰۷، المغنی ۱۲/ ۱۶۸۔

(۴) المہذب ۲/ ۳۱۲، مختصر المزنی ۵/ ۲۶۱۔

(۵) حدیث: "**أن النبي ﷺ اختصم إليه رجلان فی دابة أو بعير......**"

میں دو افراد حضور علیہ السلام کی خدمت میں مقدمہ لائے، دونوں نے بینہ پیش کیا کہ وہ اسی کا ہے، وہ اس کے پاس پیدا ہوا ہے تو رسول اللہ علیہ السلام نے اس کا اس شخص کے حق میں فیصلہ کردیا جس کے قبضہ میں تھا)۔

۵۷ - ب- اگر وہ چیز دونوں کے علاوہ کسی اور کے قبضہ میں ہو:

تو حنفیہ کی رائے ہے[۱] کہ اس پر غور کیا جائے گا، اگر دونوں تاریخ نہ بتائیں تو اس چیز کو دونوں میں آدھی آدھی تقسیم کرنے کا فیصلہ کیا جائے گا، اس لئے کہ سبب میں دونوں برابر ہیں، اور یہی حکم اس صورت میں ہے جبکہ دونوں ایک ہی تاریخ بتائیں، اور اگر ایک کی تاریخ دوسرے کی تاریخ سے پہلے کی ہو تو جس کی تاریخ پہلے ہو وہ حقدار ہوگا، اس لئے کہ دونوں کو ''خارج'' مانا جائے گا، کیوں کہ وہ چیز ان دونوں کے علاوہ دوسرے کے پاس ہے، لہذا دونوں کو ''مدعی'' کہنا ممکن ہے اور دونوں کا بینہ سنا جائے گا، اور جس کی تاریخ پہلے ہو اس کے حق میں فیصلہ کردیا جائے گا، اس لئے کہ پہلی تاریخ والا ایسے وقت میں ملکیت ثابت کرتا ہے جس میں اس کے ساتھ کسی کا نزاع نہیں ہے۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ اگر کسی بھی سبب ترجیح کے ذریعہ دونوں میں سے ایک بینہ کو ترجیح دینا محال ہو اور متنازع فیہ چیز فریقین کے علاوہ کسی اور کے قبضہ میں ہو تو دونوں بینے آپسی تعارض کی وجہ سے ساقط ہوجائیں گے، اور متنازع فیہ چیز قابض کے ہاتھ میں باقی رہے گی، اس کی متعدد صورتیں ہیں[۲]۔

= کی روایت دارقطنی (۴/ ۲۰۹ طبع دار المحاسن) نے حضرت جابرؓ سے کی ہے، ابن حجر نے التلخیص (۴/ ۲۱۰ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کی اسناد کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۱) الاختیار ۲/ ۱۱۸۔

(۲) الشرح الصغیر ۴/ ۳۰۹۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ اگر فریقین میں سے ہر ایک کسی چیز کا دعوی کرے اور وہ چیز کسی تیسرے کے قبضہ میں ہو اور وہ انکار کرے، وہ اس کو فریقین میں سے کسی کی طرف منسوب نہ کرے، فریقین میں سے ہر ایک بینہ پیش کرے، دونوں کے بینہ میں تاریخ نہ ہو یا ایک ہی تاریخ ہو یا ایک میں تاریخ نہ ہو اور دوسرے میں تاریخ ہو تو دونوں بینے ساقط ہوجائیں گے، اس لئے کہ دونوں کے تقاضوں میں تناقض ہے، کوئی وجہ ترجیح نہیں، اور صاحب قبضہ سے فریقین میں سے ہر ایک کے لئے ایک ایک قسم لی جائے گی۔

ایک قول ہے: دونوں بینہ پر عمل کرتے ہوئے وہ چیز قابض کے ہاتھ سے چھین لی جائے گی، اور ایک قول کے مطابق دونوں دعوے داروں کے درمیان آدھی آدھی تقسیم کردی جائے گی، اور دوسرے قول کے مطابق دونوں کے درمیان قرعہ اندازی کی جائے گی، جس کا قرعہ نکلے اس کو ترجیح حاصل ہوگی۔

تیسرا قول ہے: موقوف ہوگا تا آنکہ معاملہ واضح ہوجائے یا دونوں کسی چیز پر صلح کرلیں[۱]۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ اگر تیسرا دونوں دعوے داروں کے دعوے کا انکار کردے اور کہے کہ نہ یہ ان دونوں کی ہے نہ ان میں سے کسی ایک کی ہے تو دونوں دعوے داروں میں قرعہ اندازی کی جائے گی، اور اگر کسی ایک کے پاس بینہ ہو تو اس کے حق میں اس کا فیصلہ کردیا جائے گا، اور دونوں دعوے داروں کے پاس بینہ ہو تو قبضہ نہ ہونے میں مساوات کے سبب دونوں میں تعارض ہوگا، اور دونوں ساقط ہوجائیں گے، اس لئے کہ ان میں سے کسی ایک پر عمل کرنا ممکن نہیں[۲]۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۴۸۰۔

(۲) شرح منتہی الارادات ۳/ ۵۲۶-۵۲۷۔

۵۸-ج- اگر وہ چیز ایک ساتھ دونوں کے قبضہ میں ہو:

تو حنفیہ[1] کی رائے کے مطابق اس میں یہ تفصیل ہے:

اگر دونوں میں کوئی تاریخ نہ ہو، یا کوئی معین تاریخ دونوں میں ہو اور دونوں کی تاریخ ایک ہی ہو تو ہر ایک کے لئے دوسرے کے قبضہ میں موجودہ چیز کے آدھے کا فیصلہ کیا جائے گا، اس لئے کہ اس آدھے کے تعلق سے ہر ایک ''خارج'' ہے اور وہ مدعی ہے اور بینہ مدعی کا ہوتا ہے۔

اگر ایک میں تاریخ ہو دوسرے میں نہ ہو، تو امام ابوحنیفہ وامام محمد کے نزدیک دونوں کو آدھی آدھی دینے کا فیصلہ کردیا جائے گا، اور احتمال کی وجہ سے تاریخ کا اعتبار نہیں ہوگا، امام ابویوسف کے نزدیک تاریخ والے کو یہ چیز ملے گی۔

شافعیہ[2] کی رائے یہ ہے کہ وہ چیز دونوں کے ہاتھ میں حسب سابق باقی رہے گی، ''صحیح'' قول یہی ہے، یعنی دونوں بینے ساقط ہوں گے، اس لئے کہ ان دونوں میں سے کوئی ایک دوسرے سے زیادہ حقدار نہیں ہے، ایک قول ہے: تقسیم کے قول کی بنا پر دونوں میں مشترک کردی جائے گی، یہاں توقف کا قول نہیں آتا، کیوں کہ اس کا کوئی مطلب نہیں اور قرعہ کے بارے میں دو ''اقوال'' ہیں۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ اگر فریقین کے پاس بیّنہ ہو، اور ہر لحاظ سے دونوں بینہ مساوی ہوں تو تعارض کی وجہ سے دونوں ساقط ہوجائیں گے اس لئے کہ ہر بینہ اس چیز کی نفی کرتا ہے جس کو دوسرا ثابت کررہا ہے، لہذا ممکن نہیں کہ دونوں پر عمل ہو یا کسی ایک پر عمل ہو، اس لئے دونوں ساقط ہوجائیں گے، فریقین اس شخص کی طرح ہوجائیں گے، جس کے پاس بینہ نہ ہو، دونوں حلف لیں گے اور اپنے

(۱) الاختیار ۲/ ۱۱۸۔

(۲) دیکھئے: سابقہ مراجع، نیز دیکھئے: نہایۃ المحتاج ۸/ ۳۳۹، مغنی المحتاج ۴/ ۴۸۰۔

قبضہ میں موجودہ چیز کو آدھا آدھا تقسیم کرلیں گے[1]۔

بعض مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ بینہ میں اصل عدالت جو تزکیہ والی نہ ہو اس کی زیادتی کے سبب ایک کو دوسرے پر ترجیح دی جائے گی، جب کہ بعض کی رائے ہے کہ زائد تعداد کی وجہ سے ترجیح دی جائے گی، اگر کثرت تعداد سے علم یقینی حاصل ہو، یعنی اس قدر کثیر تعداد والی جماعت ہو کہ ان کا کذب پر اتفاق کرنا محال ہو۔

۵۹- اگر دونوں بیّنے سبب کے ساتھ مقید ملک میں ہوں:

اس کی صورت یہ ہے کہ مثلاً وراثت کے طور پر یا خریداری کے طور پر یا جانور کا بچہ جننے کے طور پر ملکیت کا ذکر کرے۔

وراثت میں خارج کے حق میں اس کا فیصلہ کیا جائے گا، البتہ اگر کسی ایک کا بینہ پہلے کا ہو تو پہلے والے کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا۔

اگر دونوں ''خارج'' ہوں یعنی وہ چیز ان دونوں کے علاوہ کسی اور کے پاس ہو تو اس کو دونوں میں تقسیم کردیا جائے گا، یا اگر دونوں تاریخ ذکر کریں تو پہلی تاریخ والے کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا۔

خریداری میں: اگر فریقین میں سے ہر ایک دوسرے سے خریداری کا دعوی کرے، دونوں کے پاس کوئی تاریخ نہ ہو، اسی طرح اگر دونوں تاریخ ذکر کریں لیکن دونوں کی تاریخ ایک ہو تو دونوں میں تعارض ہوگا اور دونوں ساقط ہوجائیں گے اور جس کے قبضہ میں وہ چیز ہے اس کے پاس چھوڑ دی جائے گی[2]۔

اگر ایک کی تاریخ پہلے کی ہو تو اسی کے حق میں فیصلہ کردیا جائے گا، اور اگر دونوں کسی اور شخص سے خریداری کا دعوی کریں تو دونوں کے لئے آدھے آدھے کا فیصلہ کردیا جائے گا۔

(۱) شرح منتہی الارادات ۳/ ۵۲۳۔

(۲) تبصرۃ الحکام ۱/ ۳۰۹۔

نتاج (جانور کے بچہ پیدا کرنے) میں: یعنی یہ ذکر کرے کہ اس اونٹنی نے اس کے پاس بچہ جنا ہے، یعنی اس کی ملکیت میں ولادت ہوئی تو جس کا قبضہ ہے وہ زیادہ مستحق ہوگا، اگر دونوں تاریخ نہ بتائیں، یا دونوں کی تاریخ ایک ہو، اس لئے کہ بچہ کی پیدائش دوبار نہ ہوگی۔

اس لئے کہ مروی ہے: "أن رجلين اختصما في ناقة، فقال كل واحد منهما: نتجت هذه الناقة عندي و أقاما بينة فقضى رسول الله ﷺ للذي هي في يده"(۱) (ایک اونٹنی کے بارے میں دو آدمیوں میں جھگڑا ہوا، ہر ایک نے کہا: یہ اونٹنی میرے پاس پیدا ہوئی ہے اور دونوں نے بینہ پیش کر دیا، رسول اللہ ﷺ نے قبضہ والے کے حق میں فیصلہ فرمایا)۔

اور وہ چیز جس کا سبب بار بار پایا جاتا ہے، مثلاً: تعمیر، بنائی، کاری گری، اور پودے لگانا، تو "خارج" کا بینہ اولی ہوگا۔

اگر ایک ملکیت کا ذکر کرے اور دوسرا "نتاج" (پیدا ہونے) کا ذکر کرے تو پیدائش والے کا بینہ اولی ہے، اس لئے کہ وہ مالک کے لئے ملکیت کی اولیت کو ثابت کرتا ہے۔

مجلۃ الأحکام العدلیہ میں یہ آیا ہے:

الف- اگر ایک شخص کسی مال میں مستقل طور پر ملکیت کا دعوی کرے اور دوسرا مال میں اشتراک کے ساتھ ملکیت کا دعوی کرے، اور حالت یہ ہو کہ دونوں تصرف کرنے والے یعنی قبضہ والے ہوں تو مستقل ملکیت کا بینہ اولی ہے۔

ب- تملیک (مالک بنانے) کا بینہ عاریت (منگنی) کے بینہ پر راجح ہوگا۔

ج- بیع کا بینہ ہبہ، رہن اور اجارہ کے بینہ پر، اور اجارہ کا بینہ رہن کے بینہ پر راجح ہوگا۔

د- صحت کا بینہ مرض الموت کے بینہ پر راجح ہوگا۔

ھ- عقل کا بینہ جنون اور کم عقلی کے بینہ پر راجح ہوگا۔

و- نئے ہونے کا بینہ قدامت کے بینہ پر راجح ہوگا(۱)۔

کثرت عدد اور گواہ کی قوت عدالت:

۶۰- اگر فریقین میں سے ہر ایک اپنے دعوے پر بینہ پیش کرے اور دونوں بینہ میں کوئی وجہ ترجیح اس کے سوا نہ ہو کہ ایک کا بینہ دوسرے سے زیادہ ہے، یعنی ایک کے گواہوں کی تعداد دس ہو اور دوسرے کے پاس صرف دو گواہ ہوں، یا ایک کا بینہ زیادتی عدالت کی وجہ سے راجح ہو یعنی ایک کے بینہ (گواہ) میں زہد وتقوی زیادہ ظاہر اور احتیاط واحتراز دوسرے کے مقابلے میں زیادہ ہو۔

کیا اس صورت میں ایک بینہ دوسرے پر راجح ہوگا؟

بعض فقہاء مالکیہ(۲) کی رائے ہے کہ تعداد کی زیادتی اور قوت عدالت کی وجہ سے بینہ کو راجح قرار دیا جائے گا۔

حنفیہ(۳) اور حنابلہ کی رائے، شافعیہ کا راجح قول(۴) اور جمہور مالکیہ(۵) کا قول ہے: تعداد اور عدالت میں زائد بینہ کے ذریعہ

---

(۱) حدیث: "أن رجلين اختصما في ناقة......" کی روایت دارقطنی (سنن الدارقطنی ۲۰۹/۴ حدیث: ۲۱) نے حضرت جابرؓ سے کی ہے، اور بیہقی (السنن الکبری ۲۵۶/۱۰) نے کی ہے، دیکھئے: الدر المختار مع رد المحتار ۴۳۸/۴-۴۴۰، مجلۃ الأحکام العدلیۃ دفعہ (۱۷۵۸) اور اس کے بعد کے دفعات، الشرح الصغیر ۳۰۵/۴-۳۰۶، نیز دیکھئے: نہایۃ المحتاج ۳۳۹/۸، اصطلاح "تعارض" (فقرہ/۹)، المغنی ۱۸۷/۱۲۔

(۱) دیکھئے: مجلۃ الأحکام العدلیۃ دفعہ (۱۷۵۶) اور اس کے بعد کے دفعات۔

(۲) دیکھئے: حاشیۃ الدسوقی ۱۷۷/۴، تبصرۃ الحکام ۳۰۹/۱۔

(۳) الہدایہ ۱۷۳/۳، نتائج الافکار (تکملہ فتح القدیر) ۲۴۳/۶، الدر المختار ۴۴۰/۴، المغنی ۱۷۶/۱۲۔

(۴) مختصر المزنی ۲۶۱/۵، الأم ۲۵۱/۶-۲۵۲، الحاوی للماوردی: کتاب الشہادات فقرہ/۵۰۴۴-۵۰۴۵۔

(۵) المدونۃ الکبری ۱۸۸/۵، تبصرۃ الحکام ۳۰۹/۱۔

فیصلہ کرنا راجح نہ ہوگا، یہ دونوں پتّے برابر ہوں گے، اس لئے کہ اللہ تعالی نے گواہی کی تعداد صریح طور پر بتادی ہے، فرمان باری ہے: "وَاسْتَشْهِدُوْا شَهِيْدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ"[۱] (اور اپنے مردوں میں سے دو کو گواہ کرلیا کرو)۔

نیز فرمان باری ہے: "وَاشْهِدُوْا ذَوِی عَدْلٍ مِّنْكُمْ"[۲] (اور اپنے میں سے دو معتبر شخصوں کو گواہ ٹھہرالو)۔

زیادتی وکمی کرنے میں اجتہاد کرنے سے نص نے روک دیا ہے، نیز اس لئے کہ جب دو گواہوں پر اکتفا کرنا ان سے زیادہ کے ہوتے ہوئے اور عادل گواہ کے قبول کرنے پر اکتفا کرنا اس سے زیادہ عادل کے ہوتے ہوئے جائز ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ تعداد کی زیادتی اور قوت عدالت کا کوئی اثر نہ ہوگا[۳]۔

اَبداد کی گواہی:

۶۱ - اَبداد متفرق لوگ ہیں، اس کا واحد "بدّ" ہے، جو "تبدید" سے ماخوذ ہے، اس لئے کہ اس میں گواہوں نے متفرق طور پر گواہی دی ہے، ایک نے یہاں تو دوسرے نے دوسری جگہ پر، ایک نے آج تو دوسرے نے اگلے دن، ایک نے ایک معنی پر گواہی دی تو دوسرے نے دوسرے معنی پر۔

مالکیہ (جو تنہا اس گواہی کے احکام بیان کرنے والے ہیں) نے کہا: نکاح میں "ابداد" کی گواہی جائز ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ ولی اور شوہر کی گواہی پر گواہ اکٹھے نہ ہوں، بلکہ وہ عقد کر کے منتشر ہوجائیں اور ہر ایک دوسرے سے کہے: (جس سے ملاقات ہو اس کو گواہ بنادو)، مذہب میں مشہور قول کہ گواہی عقد کے صحیح ہونے کے لئے شرط نہیں ہے، کے مطابق انہوں نے اس کی یہی تشریح کی ہے۔

لہذا یہ گواہی ان کے نزدیک چھ گواہوں کی گواہی سے مکمل ہوگی، جن میں ولی پر دو گواہ، شوہر پر دو گواہ اور بیوی پر دو گواہ، اگر بیوی "ثیبہ" ہو، اور اگر باکرہ (کنواری) باپ والی ہو تو چار سے مکمل ہوگی، دو گواہ شوہر پر اور دو گواہ ولی پر۔

لیکن اگر ان میں سے ہر ایک انہی گواہوں کو بار بار گواہ بنادے، جن کو اس کے ساتھی نے گواہ بنایا ہے تو یہ "ابداد" کی گواہی نہ ہوگی۔

ابن الہندی نے کہا: "ابداد" کی گواہی بے کار ہے، اگر ان میں سے ہر ایک اس عبارت سے ہٹ کر گواہی دے جس عبارت کے ساتھ دوسرے نے گواہی دی ہے، اگر چہ سب کی گواہیوں کا معنی ایک ہو، یہاں تک کہ دو گواہ ایک عبارت پر متفق ہوجائیں۔

لیکن مذہب میں ابن الہندی کے قول میں اختلاف ہے، چنانچہ "احکام ابن سہل" میں ہے: امام مالک سے دریافت کیا گیا کہ ایک مکان کے بارے میں دو گواہوں میں سے ایک نے گواہی دی کہ یہ اس کی رہائش گاہ ہے اور دوسرے نے گواہی دی کہ وہ اس کے حیازہ (قبضہ) میں ہے، اس کے فریق مخالف نے کہا: دونوں کی گواہی میں اختلاف ہے، امام مالک نے کہا: رہائش گاہ ہونا اور قبضہ میں ہونا، ایک ہی گواہی ہے الگ الگ نہیں[۱]۔

شہادت استخفاء یا استغفال:

۶۲ - مستخفی: وہ شخص ہے جو خود کو مشہود علیہ (جس کے خلاف گواہی دی جارہی ہے) سے چھپا کر اس کے اقرار کو سنے اور مشہود علیہ کو اس کا علم

(۱) سورۂ بقرہ / ۲۸۲۔
(۲) سورۂ طلاق / ۲۔
(۳) الحاوی للماوردی: کتاب الشہادات فقرہ / ۵۰۵۰۔

(۱) تبصرۃ الحکام بہامش فتح العلی المالک ۱ / ۳۳۸۔

نہ ہو، مثلاً: مشہود علیہ اعلانیہ حق کا انکار کرے، لیکن خفیہ طور پر اس کا اقرار کرے، اب دو گواہ کسی جگہ میں چھپ جائیں، اقرار کرنے والے کو ان کے بارے میں علم نہ ہو، تاکہ وہ دونوں اس کا اقرار سن لیں، اور بعد میں اس کی گواہی دیں تو ان دونوں کی گواہی جمہور فقہاء کے نزدیک اور امام احمد کی ایک روایت میں مقبول ہوگی، مالکیہ نے اس میں یہ قید لگائی ہے کہ مشہود علیہ کو دھوکہ نہ دیا گیا ہو، اور وہ خائن نہ ہو، جواز کی وجہ یہ ہے کہ اس کی ضرورت پڑتی ہے۔

بعض فقہاء کی رائے اور امام احمد سے دوسری روایت یہ ہے کہ چھپ کر سننے والے کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی (۱)، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَلَاتَجَسَّسُوْا" (۲) (اور ٹوہ میں مت لگے رہو)۔

جھوٹی شہادت:

۶۳ - جھوٹی شہادت گناہ کبیرہ ہے (۳)، اس پر عمل کرنا جائز نہیں ہے، اور اس گواہ کی گواہی اس کے بعد قبول نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ حضرت ابوبکرہؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"ألا أنبّئكم بأكبر الكبائر (ثلاثا) قالوا: بلى يا رسول الله قال: الإشراک بالله، و عقوق الوالدين (وجلس وكان متكئا). فقال: ألا وقول الزور، قال: فما زال يكررها حتى قلنا: ليته سكت"** (۴) (کیا میں تمہیں سب سے بڑا گناہ کبیرہ نہ بتاؤں؟ آپ نے تین بار یہ فرمایا: لوگوں نے عرض کیا: کیوں نہیں اے اللہ کے رسول! آپ نے فرمایا: اللہ کے ساتھ شریک ٹھہرانا، والدین کی نافرمانی کرنا (آپ تکیہ لگائے تھے، بیٹھ گئے) اور فرمایا: سنو! جھوٹ بولنا)، راوی کہتے ہیں: آپ بار بار یہی فرمانے لگے، بالآخر ہم نے (اپنے دل میں) کہا: کاش آپ چپ ہوجاتے)۔

نیز اس لئے کہ جھوٹی گواہی عدل و انصاف کو ختم کرنا اور ظلم کو بروئے کار لانا ہے۔

اگر کوئی شخص اقرار کرے کہ اس نے جھوٹی گواہی دی ہے یا اس پر بینہ قائم ہوجائے تو امام ابوحنیفہ نے فرمایا: (۱) اگر وہ بازار کا آدمی ہو تو بازار میں اس کی تشہیر کی جائے گی یا اس کی قوم یا اس کے محلّہ میں، عصر کے بعد ایسی جگہ جہاں لوگ اکٹھا ہوتے ہیں، اور یہ کہا جائے گا: اس کو ہم نے جھوٹی گواہی دینے والا پایا، لوگو! اس سے بچو اور دوسروں کو اس سے بچاؤ (۲)۔

اس کو قید نہیں کیا جائے گا، تعزیر میں اس کو مارا نہیں جائے گا، اس لئے کہ مقصد یعنی جرم سے باز رہنا حاصل ہے۔

حضرت شریح اس کی تشہیر کرتے تھے، مارتے نہیں تھے (۳)۔

امام ابویوسف و امام محمد نے کہا: ہم اس کو خوب ماریں گے، اور قید خانہ میں رکھیں گے (۴)۔

شافعیہ کے یہاں: امام کو اختیار ہے کہ جھوٹی گواہی دینے

---

(۱) الشرح الکبیر ۱۲/ ۱۸، المغنی ۱۲/ ۱۰۱، الانصاف فی معرفۃ الراجح من الخلاف ۱۲/ ۲۲، روضۃ الطالبین للنووی ۱۱/ ۲۴۳، تبصرۃ الحکام ۱/ ۸ ۳۷، اس کا نام انہوں نے "شہادت استغفال" رکھا ہے، البیان والتحصیل ۱۰/ ۵۶۔

(۲) سورۂ حجرات/ ۱۲۔

(۳) دیکھئے: کتاب الکبائر للذہبی/ ۸۶، اس میں انہوں نے جھوٹی گواہی کو اٹھارہواں گناہ کبیرہ قرار دیا ہے۔

(۴) حدیث: "ألا أنبئكم بأكبر الكبائر......" کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۲۶۱ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۱/ ۹۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

---

(۱) الہدایہ ۳/ ۱۳۲، فتح القدیر ۶/ ۸۳۔

(۲) "اس کو ہم نے جھوٹی گواہی دینے والا پایا" اس کی اصل یہ ہے کہ صحابہ کرام و تابعین ایسا کرتے تھے، دیکھئے: اخبار القضاۃ لوکیع ۲/ ۱۹، ۳/ ۸۹، المصنف لعبد الرزاق صنعانی ۸/ ۳۲۵-۳۲۶ حدیث: ۱۵۳۸۸-۱۵۳۹۰، جامع مسانید الإمام الأعظم ۲/ ۲۷۴، المبسوط ۱۶/ ۱۴۵، سنن البیہقی الکبری ۱۰/ ۱۴۱-۱۴۲، الدرایہ ۲/ ۱۷۲۔

(۳) دیکھئے: اخبار القضاۃ ۳/ ۲۱۹-۲۲۰، المبسوط ۱۶/ ۱۴۵۔

(۴) الہدایہ ۳/ ۱۳۲، فتح القدیر ۶/ ۸۳۔

والے کو تعزیر میں مارے یا قید کرے یا زجر و توبیخ کرے اور اگر مناسب سمجھے تو اس کی تشہیر کرے(۱)، اس لئے کہ حضرت عمرؓ کے بارے میں منقول ہے: "أنه ضرب شاهد الزور أربعين سوطا وسخم وجهه"(۲) (انہوں نے جھوٹی گواہی دینے والے کو چالیس درے لگائے، اور اس کے منہ پر کالک لگائی)۔

نیز اس لئے کہ یہ ایسا گناہ کبیرہ ہے جس کا ضرر بندوں تک متعدی ہوتا ہے، اس میں کوئی مقررہ حد نہیں، لہٰذا تعزیر ہوگی۔

مالکیہ(۳) اور حنابلہ(۴) کی رائے ہے کہ اس کو تعزیری سزا دی جائے گی، مارا جائے گا اور مجمعوں میں گھمایا جائے گا۔

بہرحال اگر ثابت ہوجائے کہ اس نے جھوٹی گواہی دی ہے تو اس کی گواہی مردود ہوگی اور لوگوں کو اس کی حقیقت سے باخبر کردیا جائے گا۔

یہ واضح ہے کہ اس کی گواہی پر مبنی فیصلہ باطل ہوگا(۵)۔ اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "اذكروا الفاسق بما فيه ليحذره الناس"(۶) (فاسق کے فسق کو بتاؤ، تاکہ لوگ اس سے بچ سکیں)۔

مسلمان اور اہل ذمہ جھوٹی گواہی کے حکم میں برابر ہیں، اس لئے کہ جھوٹی گواہی سے متعلق تمام امور کے بارے میں سب میں اہلیت

(۱) المہذب ۲/ ۳۳۰۔
(۲) قولہ: "لما روى عن عمر أنه ضرب شاهد الزور......" کی روایت بیہقی نے السنن الکبری (۱۰/ ۱۴۲) میں اپنی سند عن مکحول عن عمر سے کی ہے۔
(۳) المدونۃ الکبری ۵/ ۲۰۳، تبصرۃ الحکام ۲/ ۳۱۴۔
(۴) منتہی الارادات ۶۷۸، الانصاف فی معرفۃ الراجح من الخلاف ۱۲/ ۱۰۷، المغنی ۱۲/ ۱۵۳، الشرح الکبیر ۱۲/ ۱۳۱۔
(۵) الشرح الکبیر ۱۲/ ۱۳۳۔
(۶) حدیث: "اذكروا الفاسق بما فيه ......" کی روایت ابن ابی الدنیا، ابن عدی اور خطیب نے معاویہ بن حیدہ سے کی ہے، اور بعض نے اس کو حضرت عائشہ سے روایت کیا ہے (کشف الخفاء ۱/ ۱۱۴، حدیث: ۲۰۵)۔

موجود ہے(۱)۔

اگر جھوٹی گواہی دینے والا توبہ کرلے، اور اس پر اتنی مدت گذر جائے کہ اس کی توبہ ظاہر ہوجائے، اور اس کی سچائی اور عدالت معلوم ہوجائے تو حنابلہ کے نزدیک اس کی گواہی مقبول ہوگی(۲)، امام ابوحنیفہ(۳) اور امام شافعی اسی کے قائل ہیں(۴)۔

امام مالک نے کہا(۵): اس کی گواہی کبھی بھی قبول نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ اس پر بھروسہ نہیں۔

شہادت حسبہ:

۶۴ - اس سے مقصود یہ ہے کہ گواہ جس چیز کا گواہ بنا ہے اس کی گواہی وہ ابتداءً کسی کے مطالبہ یا پہلے سے دعوی ہوئے بغیر دے۔

حسبہ کا مفہوم: اللہ تعالی کی رضا کے واسطے کام کرنا ہے۔

شہادت حسبہ تمام خالص حقوق اللہ میں قبول کی جاتی ہے، مثلاً زنا، شراب نوشی، چوری، ڈاکہ زنی، زکاۃ، کفارہ، طلاق، استیلاد، فقراء و عام مسلمانوں پر وقف اور دوسرے عام امور۔ دیکھئے: "حسبہ"۔

شہادۃ الاسترعاء

دیکھئے: "استرعاء"۔

(۱) المبسوط ۱۶/ ۱۴۶۔
(۲) الشرح الکبیر ۱۲/ ۱۳۳۔
(۳) المبسوط ۱۶/ ۱۴۶، فتح القدیر ۶/ ۸۴۔
(۴) المہذب ۱/ ۳۲۹، المجموع ۲/ ۲۴۹، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۲۴۹۔
(۵) المدونۃ الکبری ۵/ ۲۰۳۔

شہادۃ الزور

تعریف:

۱-شہادۃ زور: مرکب اضافی ہے، اس میں دو کلمے ہیں: شہادۃ اور زور۔

لغت میں شہادۃ کے بعض معانی: بیان، اظہار اور حاضر ہونا ہیں، اس کا ذریعہ: مشاہدہ ہے، آنکھ سے ہو یا بصیرت سے۔

زور کا معنی جھوٹ اور باطل ہے اور ایک قول ہے کہ یہ باطل کی شہادت ہے۔ کہا جاتا ہے: "رجل زور" اور " قوم زور"یعنی جھوٹ کی آمیزش کرنے والا[۱]۔

شہادت زور فقہاء کے یہاں: جھوٹی گواہی دینا ہے، تا کہ اس کے ذریعہ کسی باطل تک پہنچا جا سکے، مثلاً جان تلف کرنا یا مال لینا یا حرام کو حلال کرنا یا حلال کو حرام کرنا[۲]۔

شرعی حکم:

۲-فقہاء کے یہاں اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ جھوٹی گواہی سب

(۱) المفردات فی غریب القرآن، لسان العرب، مختار الصحاح، المصباح المنیر مادہ: "شھد"۔

(۲) حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار ۳/ ۲۶۰ طبع دار المعرفہ بیروت، العنایہ بہامش فتح القدیر ۳/ ۲۲۶ طبع بولاق، مواہب الجلیل ۶/ ۱۲۲ طبع دار الفکر بیروت، فتح الباری ۱۰/ ۴۱۲ طبع الریاض الحدیثہ، القرطبی ۱۲/ ۵۵ طبع دار الکتب ۱۹۶۴ء۔

سے بڑے کبیرہ گناہوں میں سے ہے، اور شرعاً حرام ہے، اللہ تعالی نے قرآن کریم میں بتوں سے ممانعت کے ساتھ اس کی ممانعت کی ہے، فرمان باری ہے: "فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوْا قَوْلَ الزُّوْرِ"[۱] (سو تم بچے رہو بتوں کی گندگی سے اور بچے رہو جھوٹی بات سے)۔ حضرت خریم بن فاتک اسدی کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے صبح کی نماز ادا فرمائی، فراغت کے بعد آپ کھڑے ہو گئے، اور فرمایا: "عدلت شهادة الزور الإشراک بالله" (ثلاث مرات) ثم تلا هذه الآية: "وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّوْرِ حُنَفَاءَ لِلّٰهِ غَيْرَ مُشْرِكِيْنَ بِه"[۲] (جھوٹی گواہی اللہ کے ساتھ شرک کرنے کے برابر ہے (آپ نے یہ تین بار فرمایا)، پھر یہ آیت تلاوت فرمائی: اور بچے رہو جھوٹی بات سے، جھکے رہو اللہ کی طرف اس کے ساتھ کسی کو شریک مت ٹھہراؤ)۔

حضرت ابوبکرہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "ألا أنبئكم بأكبر الكبائر؟ قلنا: بلى يا رسول الله، قال ثلاثا: الإشراک بالله، و عقوق الوالدين (وكان متكئا) فجلس فقال: ألا و قول الزور، و شهادة الزور، ألا و قول الزور، و شهادة الزور، فما زال يقولها حتى قلت : لا يسكت"[۳] (کیا میں تمہیں سب سے بڑا گناہ کبیرہ نہ بتاؤں؟ ہم نے کہا: کیوں نہیں اے اللہ کے رسول! آپ نے تین بار فرمایا: اللہ کے ساتھ شریک ٹھہرانا، والدین کی نافرمانی کرنا، (آپ تکیہ

(۱) سورۂ حج/ ۳۰-۳۱۔

(۲) حدیث: "عدلت شهادة الزور الإشراک بالله...... " کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۷۹۴ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور ابن حجر نے التلخیص (۴/ ۹۰ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں "اس کی سند مجہول" ہے کہہ کر اسے معلول قرار دیا ہے۔

(۳) حدیث: "ألا أنبئكم بأكبر الكبائر......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۴۰۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۹۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

لگائے ہوئے تھے)، پھر اٹھ کر بیٹھ گئے اور فرمایا: سنو! جھوٹ بولنا، اور جھوٹی گواہی دینا، سنو! جھوٹ بولنا اور جھوٹی گواہی دینا، آپ بار بار یہی فرماتے رہے، بالآخر میں نے دل میں کہا: خاموش نہیں ہوں گے)۔

حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **''لن تزول قدما شاهد الزور حتى يوجب الله له النار''**(1) (جھوٹی گواہی دینے والے کے دونوں قدم جگہ سے نہیں ہٹتے یہاں تک کہ اللہ تعالی اس کے لئے جہنم واجب کردیتے ہیں)۔

جب قاضی یا حاکم کے یہاں کسی آدمی کے بارے میں ثابت ہوجائے کہ اس نے عمداً جھوٹی گواہی دی ہے تو وہ اس کی تعزیر کرے گا، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، البتہ تعزیر کے طریقہ میں ان کا اختلاف ہے(2)۔ اس سلسلہ میں فقہاء کی آراء آگے آئیں گی۔

جھوٹی گواہی کا ثبوت کیسے ہوگا؟

۳- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ جھوٹی گواہی کا ثبوت اقرار کے بغیر نہیں ہوگا، اس لئے کہ اپنے اوپر اس کے اقرار میں جھوٹ کا الزام وتہمت نہ آئے گی، یا کسی ایسی چیز کی گواہی دینے سے ہوتا ہے جو قطعی طور پر جھوٹی ہو، مثلاً کسی آدمی کے خلاف ایک وقت پر شام میں کوئی کام کرنے کی گواہی دے، اور یقین کے ساتھ معلوم ہو کہ مشہود علیہ اس وقت عراق میں تھا، یا کسی آدمی کے قتل ہونے کی گواہی دے، حالانکہ وہ زندہ ہو، یا یہ گواہی دے کہ یہ جانور اس شخص کے ہاتھ میں تین سال سے ہے، حالانکہ اس جانور کی عمر تین سال سے کم ہو، یا کسی کے خلاف گواہی دے کہ اس نے یہ کام فلاں وقت پر کیا تھا، حالانکہ وہ آدمی اس سے پہلے مر چکا ہے، یا اس کی ولادت اس وقت کے بعد ہی ہوئی ہے، اور اس طرح کی دوسری چیزیں، جن کے جھوٹ ہونے کا یقین ہوتا ہے، اور یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس نے عمداً ایسا کیا ہے۔

۴- جھوٹی گواہی کا ثبوت بینہ سے نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ اس کی شہادت کی نفی ہے، اور بینہ اثبات کے لئے حجت ہے، نفی کے لئے نہیں، دونوں بینہ میں تعارض پایا گیا، لہذا دونوں بینہ میں تعارض کی صورت میں یا گواہ کا فسق ظاہر ہونے پر یا گواہی میں اس کی غلطی ظاہر ہونے پر اس کی تعزیر نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ فسق سچ بولنے سے مانع نہیں، اور تعارض کی وجہ سے یہ معلوم نہیں ہوگا کہ متعین طور پر کونسا بینہ جھوٹا ہے، اور غلطی تو کبھی سچے اور عادل آدمی سے ہوجاتی ہے، البتہ وہ عمداً نہیں کرتا، لہذا اس کو معاف کردیا جائے گا(1)، فرمان باری ہے: **"وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَلَكِنْ مَاتَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ"**(2) (تمہارے اوپر اس کا کوئی گناہ نہیں جو تم سے بھول چوک ہوجائے، ہاں (گناہ تو اس پر ہے) جو تم دل سے ارادہ کرکے کہو)۔

---

(1) حدیث: "لن تزول قدما شاهد الزور......" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۷۹۴ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور بوصیری نے کہا: ''اس کی سند ضعیف ہے''، ایسا ہی مصباح الزجاجہ (۲/ ۳۸ طبع دار الجنان) میں ہے۔

(2) العنایہ بہامش فتح القدیر ۶/ ۸۴ طبع بولاق، المبسوط للسرخسی ۱۶/ ۱۴۵ طبع دار المعرفة بیروت، بدائع الصنائع ۶/ ۲۸۹-۲۹۰ طبع دار الکتاب العربی، احکام القرآن للجصاص ۳/ ۱۴، تبیین الحقائق ۴/ ۲۲۳ طبع دار المعرفہ بیروت، الشرح الصغیر ۴/ ۲۴۷ طبع دار المعارف مصر، القرطبی ۱۲/ ۵۵ طبع الکتاب، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۱۴۵ طبع المکتب الاسلامی، المہذب ۲/ ۳۲۹ طبع دار المعرفہ بیروت، القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۳۱۹ طبع عیسی الحلبی، المغنی ۹/ ۲۶۰ طبع الریاض، إعلام الموقعین ۱/ ۱۱۹ طبع دار الجیل۔

---

(1) المبسوط للسرخسی ۱۶/ ۱۴۵، فتح القدیر ۶/ ۸۳، تبیین الحقائق ۴/ ۲۴۱، مواہب الجلیل ۶/ ۱۲۲، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۱۴۵، أسنی المطالب ۴/ ۳۵۸، المغنی ۹/ ۲۶۲۔

(2) سورۂ احزاب/ ۳۳۔

شافعیہ میں سے شیرازی اور مالکیہ میں سے ابن فرحون نے کہا: جھوٹی گواہی تین طرح سے ثابت ہوتی ہے:

اول: خود اقرار کرلے کہ اس نے جھوٹی گواہی دی۔

دوم: بینہ قائم ہوجائے کہ اس نے جھوٹی گواہی دی۔

سوم: ایسی گواہی دے جو قطعی طور پر جھوٹ ہو۔

جب بینہ سے اس کا ثبوت ہوجائے تو اس پر سزا ہوگی خواہ یہ فیصلہ سے قبل ہو یا اس کے بعد[1]۔

جھوٹی گواہی دینے والے کی سزا کا طریقہ:

۵ - چوں کہ شریعت نے جھوٹی گواہی دینے والے کی کوئی معین سزا نہیں رکھی ہے، لہذا یہ سزا تعزیر ہوگی، جھوٹی گواہی دینے والے کی سزا تعزیر ہے، اس میں اصولی طور پر تو نہیں لیکن اس سزا کی تفصیلات میں فقہاء کا اختلاف ہے، اس لئے کہ اس کی تعزیر میں فقہاء کا کوئی اختلاف نہیں، اگر قاضی کے پاس کسی آدمی کے بارے میں ثابت ہوجائے کہ اس نے عمداً جھوٹی گواہی دی ہے تو اس پر اس کی تعزیر کرنا اور تشہیر کرنا واجب ہوگا، یہ حضرت عمرؓ سے منقول ہے، اس کے قائل: شریح، سالم بن عبد اللہ، اوزاعی اور ابن ابی لیلی ہیں، البتہ تعزیر کی کیفیت میں اختلاف ہے، شافعیہ، حنابلہ اور بعض مالکیہ کی رائے ہے کہ جھوٹی گواہی دینے والے کی تادیب کو قاضی کی رائے پر چھوڑ دیا جائے گا، اگر وہ تعزیر میں اس کو کوڑے لگانا مناسب سمجھے تو کوڑے لگائے، یا قید کرنا چاہے تو قید کردے یا اس کا سر کھول کر اس کی توہین وتوبیخ کرنا مناسب سمجھے تو کرے، لیکن دس سے زیادہ کوڑے نہ لگائے۔ امام شافعی نے کہا: تعزیر کو چالیس کوڑے تک نہیں پہنچایا جائے گا، اور لوگوں میں اس کی تشہیر کا طریقہ یہ ہے کہ اگر وہ بازار والا آدمی ہے تو قاضی اس کو بازار میں یا اگر وہ کسی قبیلہ کا آدمی ہو تو اس کے قبیلہ کے محلّہ میں یا اگر وہ کسی مسجد کے پاس رہنے والا ہو تو اس کی مسجد میں اس کو کھڑا کرے، اور اس کے ساتھ مقررہ آدمی کہے گا: قاضی تم لوگوں کو سلام کہتے ہیں، اور کہتے ہیں: یہ جھوٹی گواہی دینے والا ہے، سب لوگ اس کو پہچان لیں۔

۶ - اس کے چہرہ پر کالک نہیں لگائے گا، اس لئے کہ یہ مثلہ (شکل بگاڑنا) ہے، حدیث ہے: "نهى النبي ﷺ عن المثلة"[1] (حضور ﷺ نے مثلہ سے منع فرمایا ہے)، نہ اس کو الٹے منہ سوار کرے گا، گواہ کو اس کا مکلّف نہ بنائے کہ وہ اپنے بارے میں خود اعلان کرے، خلاصہ یہ کہ اس میں کوئی شرعی تحدید نہیں، قاضی جو مناسب سمجھے کرے، بشرطیکہ کسی نص یا نص کے معنی کی خلاف ورزی نہ ہو[2]۔

۷ - امام ابو یوسف، امام محمد اور بعض مالکیہ نے کہا: اگر قاضی یا حاکم کے سامنے کسی آدمی کے بارے میں ثابت ہوجائے کہ اس نے جھوٹی گواہی دی ہے تو اس کو سزا میں قید کیا جائے گا، مارا جائے گا اور مجلسوں میں اس کو گھمایا جائے گا، اس لئے کہ حضرت عمرؓ کے بارے میں منقول ہے کہ انھوں نے ایک جھوٹی گواہی دینے والے کو چالیس کوڑے لگائے، اور اس کے چہرہ پر کالک بھی لگادی، ولید بن ابی مالک سے مروی ہے کہ حضرت عمرؓ نے شام کے اپنے گورنروں کے نام خط لکھا: جب تم جھوٹی گواہی دینے والے کو پکڑو تو اسے چالیس کوڑے لگاؤ، اس کے چہرہ پر کالک لگادو، اس کو گھماؤ تا کہ لوگ اسے پہچان لیں،

---

(۱) المہذب ۲/ ۳۲۹ طبع دار المعرفہ بیروت، تبصرۃ الحکام ۲/ ۵۲۔

---

(۱) حدیث: "نهى النبي ﷺ عن المثلة" کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۱۱۹ طبع السلفیہ) نے حضرت عبد اللہ یزید سے کی ہے۔

(۲) المدونہ ۶/ ۲۰۳ طبع دار صادر بیروت، تبصرۃ الحکام ۲/ ۲۱۳ طبع دار الکتب العلمیہ، الشرح الصغیر ۴/ ۲۰۶ طبع دار المعارف مصر، المہذب ۲/ ۳۳۰، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۱۴۴ - ۱۴۵، المغنی ۹/ ۲۶۰ - ۲۶۲ طبع الریاض۔

اوراس کا سر مونڈ دیا جائے گا، اور لمبے زمانہ تک اس کو قید میں رکھا جائے گا، اس لئے کہ اس نے گناہ کبیرہ کا ارتکاب کیا ہے، جس کی دلیل سابقہ حدیث ہے۔

اللہ تعالی نے جھوٹی گواہی اور شرک کو ایک ساتھ ذکر کیا ہے، فرمان باری ہے: "فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّوْرِ"[۱] (سوتم بچے رہو بتوں کی گندگی سے اور بچے رہو جھوٹی بات سے)۔ نیز اس لئے کہ اس گناہ کبیرہ کا ضرر بندوں تک جان و مال وعزت کی بربادی کی شکل میں پہنچتا ہے[۲]۔

۷-م- امام ابوحنیفہ نے کہا: اگر گواہ اقرار کرلے کہ اس نے جھوٹی گواہی دی ہے تو اگر وہ بازار والا ہو تو بازار میں اس کی تشہیر کی جائے گی، اور اگر وہ بازار والا نہ ہو تو اس کی قوم کے درمیان تشہیر کی جائے گی، اور یہ عصر کی نماز کے بعد ایسی جگہ ہوگی جہاں لوگ جمع ہوتے ہوں، اس کے ساتھ جس کو بھیجا جائے گا وہ کہے گا: ہم نے اس کو جھوٹی گواہی دینے والا پایا، آپ لوگ اس سے احتیاط کریں، اور لوگوں کو اس سے محتاط کرائیں، تعزیر میں اس کو مارا یا قید نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ حضرت شریح جھوٹی گواہی دینے والے کی تشہیر کرتے تھے، اس کی تعزیر نہیں کرتے تھے، ان کے فیصلے صحابہ کرام سے مخفی نہیں رہتے تھے، اور یہ منقول نہیں کہ ان کے اس عمل پر کسی نے نکیر کی ہو، نیز اس لئے کہ مقصود یعنی زجر کرنا تشہیر کرنے سے پورا ہوجاتا ہے، بلکہ یہ کبھی لوگوں کے نزدیک مارنے سے زیادہ برا ہوتا ہے، لہذا اسی پر اکتفا کیا جائے گا، مارنا اگرچہ زجر میں مبالغہ ہے، لیکن یہ گواہی سے رجوع کرنے سے روک دیتا ہے (یعنی مار کے خوف سے وہ گواہی سے رجوع نہیں کرے گا)، اس لئے اس پہلو کا لحاظ کرتے ہوئے تخفیف واجب ہے[۱]۔

زیلعی نے حاکم ابومحمد کا تب کے حوالے سے لکھا ہے کہ اس مسئلہ کی تین صورتیں ہیں: اول: وہ توبہ وندامت کے طور پر رجوع کرے، اس صورت میں باجماع ائمہ حنفیہ اس پر تعزیر نہیں کی جائے گی، دوم: توبہ کے بغیر رجوع کرے اور وہ اپنے عمل پر مصر ہو تو باجماع ائمہ حنفیہ اس پر تعزیر کی جائے گی، سوم: یہ معلوم نہ ہو کہ وہ کس سبب سے رجوع کررہا ہے تو اس میں یہی مذکورہ بالا اختلاف ہے[۲]۔

جھوٹی گواہی کی بنیاد پر فیصلہ کرنا:

۸- جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ، حنفیہ میں امام ابویوسف، امام محمد، امام زفر، اسحاق اور ابوثور کی رائے ہے کہ جھوٹی گواہی کے ذریعہ قاضی کا فیصلہ ظاہر میں نافذ ہوگا، باطن میں نہیں، اس لئے کہ جھوٹی گواہی ظاہر میں حجت ہے، باطن میں نہیں، لہذا اسی طرح فیصلہ بھی نافذ ہوگا، اس لئے کہ فیصلہ حجت کے بقدر نافذ ہوتا ہے، کسی چیز کی شرعی صفت نہیں بدلتی، خواہ عقود ہوں (مثلاً نکاح وغیرہ) یا فسوخ، لہذا جھوٹی گواہی کی بنیاد پر جس کے حق میں فیصلہ ہو اس کے لئے وہ مال یا "بضع"، وغیرہ جس کا فیصلہ اس کے حق میں کیا گیا ہے حلال نہ ہوگا[۳]۔ اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "**إنما أنا بشر، و إنكم تختصمون إليّ ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، فأقضي له**

---

(۱) سورۂ حج / ۳۰۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۲۸۹-۲۹۰، فتح القدیر ۶/ ۸۳، البحر الرائق ۷/ ۱۲۵، احکام القرآن للجصاص ۳/ ۲۴۱، تبیین الحقائق ۴/ ۲۴۲، شرح العنایہ بہامش فتح القدیر ۴/ ۸۴، ابن عابدین ۴/ ۳۹۵، الشرح الصغیر ۴/ ۲۰۶، القوانین الفقہیہ / ۲۰۳ طبع دار القلم بیروت، تبصرۃ الحکام ۲/ ۲۱۳۔

(۱) البحر الرائق ۷/ ۱۲۵-۱۲۶، تبیین الحقائق ۴/ ۲۴۲، العنایہ بہامش فتح القدیر ۴/ ۸۴، حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار ۳/ ۲۶۰، البدائع ۶/ ۲۸۹-۲۹۰۔

(۲) تبیین الحقائق ۴/ ۲۴۲۔

(۳) ابن عابدین ۴/ ۳۳۳، الشرح الصغیر ۴/ ۲۹۵، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۱۵۲، القلیوبی ۴/ ۳۰۴، المہذب ۲/ ۳۴۳، المغنی ۹/ ۶۰۔

على نحو ما أسمع، فمن قضيت له من حق أخيه شيئاً فلا يأخذه، فإنما أقطع له قطعة من النار"[۱] (میں بھی آدمی ہوں، تم میرے سامنے جھگڑتے ہوئے آتے ہو، کبھی ایسا ہوتا ہے کہ کوئی اپنی دلیل دوسرے فریق کے مقابلہ اچھی طرح بیان کرتا ہے، اور میں جو سنتا ہوں اس پر فیصلہ کردیتا ہوں، لہذا اگر میں کسی کے حق میں اس کے بھائی کے حق میں سے کچھ دوں تو وہ ہرگز نہ لے، کیوں کہ میں اس کو دوزخ کا ایک ٹکڑا دلا رہا ہوں)۔

امام ابوحنیفہ نے اور ایک روایت میں امام احمد نے کہا: جھوٹی گواہی کی بنیاد پر فیصلہ عقود وفسوخ میں ظاہر اور باطن دونوں میں نافذ ہوجاتا ہے، جہاں محل اس کے قابل ہو، اور قاضی کو ان کے جھوٹ کا علم نہ ہو، اس لئے کہ ایک عورت کے خلاف ایک شخص نے بینہ پیش کردیا کہ اس نے اس عورت سے شادی کی ہے، عورت نے اس کا انکار کیا، حضرت علیؓ نے مرد کے حق میں فیصلہ کردیا، عورت نے حضرت علیؓ سے کہا: آپ کیوں میری شادی کررہے ہیں؟ جب آپ نے فیصلہ کرہی دیا ہے تو نئے سرے سے میرا نکاح کردیجئے، حضرت علی نے کہا: میں نئے سرے سے تمہارا نکاح نہ کروں گا، دونوں گواہوں نے تیری شادی کردی، اگر فیصلہ سے ان دونوں میں باطنا نکاح منعقد نہ ہوتا تو عورت کے مطالبہ پر حضرت علیؓ اس کا نئے سرے سے عقد کرنے سے گریز نہ کرتے۔

۹- لیکن املاک مرسلہ میں (یعنی جن کا کوئی معین سبب بتایا نہ جائے) فقہاء کا اجماع ہے کہ فیصلہ ظاہر میں نافذ ہوگا باطن میں نہیں، اس لئے کہ ملکیت کے لئے کوئی سبب ضروری ہے، اور ایک سبب دوسرے کے بہ نسبت اولی نہیں، کیوں کہ اسباب سب برابر ہیں، لہذا اقتضاء کے طور پر سبب کو فیصلہ سے قبل ثابت کرنا ممکن نہیں[۱]۔

(۱) حدیث: "إنما أنا بشر وإنكم تختصمون إلي......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/ ۳۳۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۳۳۷، طبع الحلبی) نے حضرت ام سلمہ سے کی ہے۔

(۱) ابن عابدین ۴/ ۳۳۳، المغنی ۹/ ۶۰۔

جھوٹے گواہوں کو ضامن بنانا:

۱۰- جب معلوم ہوجائے کہ گواہوں نے جھوٹی گواہی دی ہے تو یہ ظاہر ہوجائے گا کہ فیصلہ باطل تھا، اس کو توڑنا لازم ہے، اور جس چیز کا فیصلہ ہوا ہے وہ باطل ہے، اور ان کی گواہی کی وجہ سے جو ضمان لازم آیا ہے اس کا تاوان جھوٹے گواہوں پر لازم ہوگا، لہذا اگر فیصلہ مال کا ہو تو اس مال کو مالک کے پاس لوٹا دیا جائے گا، اور اگر تلف کرنے کا ہو تو گواہوں پر اس کا ضمان ہوگا، اس لئے کہ تلف کرنے کا سبب وہی ہیں۔

شافعیہ، حنابلہ اور مالکیہ میں اشہب کی رائے ہے کہ جھوٹے گواہ اگر کسی کے خلاف ایسی چیز کی گواہی دیں جو اس کے قتل کا تقاضا کرتی ہو تو ان پر قصاص واجب ہوگا، مثلاً وہ گواہی دیں کہ اس نے عمداً وظلماً قتل کیا ہے یا مرتد ہوگیا ہے یا شادی شدہ ہوتے ہوئے زنا کیا ہے اور ان دونوں کی گواہی کی وجہ سے اس کو قتل کردیا جائے، پھر دونوں رجوع کرلیں اور اقرار کریں کہ انہوں نے عمداً اس کو قتل کرانا چاہا، اور کہیں: ہم نے عمداً اس کے خلاف جھوٹی گواہی دی تاکہ اس کو قتل کردیا جائے یا اس کا ہاتھ کاٹا جائے تو ان دونوں پر قصاص واجب ہوگا، اس لئے کہ جھوٹی گواہی کے ذریعہ اس کو عمداً قتل کیا گیا ہے، اس لئے کہ شعبی نے کہا: دو آدمیوں نے حضرت علیؓ کے پاس ایک شخص کے خلاف چوری کی گواہی دی، انہوں نے اس کا ہاتھ کاٹ دیا، پھر وہ دونوں واپس آئے اور بولے: ہم سے غلطی ہوگئی، چور تو یہ نہیں، حضرت علیؓ نے فرمایا: اگر مجھے معلوم ہوتا کہ تم دونوں نے عمداً ایسا کیا

ہے توتم دونوں کا ہاتھ کاٹ دیتا، صحابہ میں ان کا کوئی مخالف نہیں، لہذا یہ اجماع ہوگیا، اور یہ دونوں ایسی چیز کے سبب بنے ہیں جس کے نتیجہ میں اکثر اس کو قتل کر دیا جائے گا یا اس کا ہاتھ کاٹ دیا جائے گا، لہذا مجبور کرنے والے کی طرح ان دونوں پر قصاص لازم ہوگا۔ اسی کے قائل: ابن شبرمہ، ابن ابی لیلی، اوزاعی اور ابوعبید ہیں۔

۱۱ - یہی حکم اس صورت کا ہے کہ اگر وہ ایسی چیز کی جھوٹی گواہی دیں، جس کے سبب قصاص میں اس کا ہاتھ کاٹنا واجب ہو، یا چوری کی جھوٹی گواہی دیں اور اس کا ہاتھ کاٹ دیا جائے تو دونوں گواہوں کا ہاتھ کاٹنا لازم ہوگا، اور اگر ہاتھ کاٹنے کا اثر سرایت کر کے جان لے لے تو ان دونوں گواہوں پر جان میں قصاص واجب ہوگا، اسی طرح اگر قاضی قصاص کا جھوٹا فیصلہ کر دے، حالانکہ اس کو گواہوں کے جھوٹ کا علم تھا تو اس پر قصاص واجب ہوگا اور اگر دونوں گواہ کہیں: ہم نے عمداً اس کے خلاف گواہی دی، لیکن ہمیں یہ معلوم نہ تھا کہ اس کی وجہ سے اس کو قتل کر دیا جائے گا، اور یہ دونوں ایسے لوگوں میں ہوں جن کا ناواقف ہونا ممکن ہو تو ان دونوں پر دیت مغلظہ واجب ہوگی، اور دیت ان کے اموال میں واجب ہوگی، اس لئے کہ یہ شبہ عمد ہے، عاقلہ پر اس کی ذمہ داری نہیں ہوگی، اس لئے کہ اس کا ثبوت ان دونوں کے اعتراف کرنے سے ہے، اور اعتراف کی صورت میں عاقلہ پر ذمہ داری نہیں ہوتی ہے [۱]۔

۱۲ - اگر قصاص یا حد کے گواہ ان کی گواہی پر فیصلہ کے بعد اور اس کے نفاذ سے قبل رجوع کر لیں تو نہ قصاص لیا جائے گا نہ حد نافذ کی جائے گی، اس لئے کہ فیصلہ سزا کا ہوا ہے، اور اگر اس کو نافذ کر دیا جائے تو اس کی تلافی کی کوئی صورت نہ ہوگی، مال اس کے برخلاف ہے، نیز اس لئے کہ گواہوں کا رجوع کرنا ایک شبہ ہے، کیوں کہ ان کے سچا ہونے کا احتمال ہے اور قصاص و حد شبہ سے ٹل جاتے ہیں، لہذا فیصلہ منسوخ کر دیا جائے گا، گواہوں پر تاوان نہیں، بلکہ ان کی تعزیر کی جائے گی۔

مشہود لہ (جس کے حق میں گواہی دی گئی) کے لئے قصاص کی دیت واجب ہوگی، اس لئے کہ "عمد" میں دو میں سے ایک چیز واجب ہے، جب ایک ساقط ہوگئی تو دوسری متعین ہے، اور مشہود علیہ (جس کے خلاف گواہی دی گئی) تاوان میں جو دیت ادا کرے گا اس کو گواہوں سے لے گا [۱]۔

حنفیہ اور اشہب کے علاوہ مالکیہ کی رائے ہے کہ دیت واجب ہوگی، قصاص نہیں، اس لئے کہ جھوٹی گواہی کے ذریعہ قتل کرنا قتل بالسبب ہے، اور قتل بالسبب براہ راست قتل کرنے کے برابر نہیں، اسی وجہ سے اس کا اثر محدود ہے، لہذا اس کی وجہ سے دیت واجب ہوگی، قصاص نہیں [۲]۔

۱۲ م - جھوٹے گواہ اگر زنا کاری کی گواہی دیں تو ان پر حد قذف واجب ہوگی، اور ان کے اوپر حد جاری کی جائے گی، خواہ ان کا جھوٹ حد زنا کے نفاذ سے قبل ظاہر ہو یا اس کے بعد، اور زنا کی گواہی میں پہلے ان پر حد قذف نافذ ہوگی، پھر اگر ان کا جھوٹ رجم کی شکل میں حد زنا کے نفاذ کے بعد ظاہر ہو تو ان کو قتل کر دیا جائے گا۔

یہ حکم شافعیہ کے یہاں ہے، کیوں کہ وہ اس مسئلہ میں (دونوں سزاؤں میں) تداخل کے قائل نہیں، لیکن جمہور کے نزدیک اگر حدود میں کوئی سزا قتل کرنا ہو تو اسی پر اکتفا کیا جائے گا، اس لئے کہ حضرت

---

(۱) روضۃ الطالبین ۱۱/ ۲۹۹، ۳۰۰، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۱۱، المہذب ۲/ ۳۴۱، المغنی ۹/ ۲۴۵، ۲۴۷، ۲۵۱، ۲۵۵، ۲۶۲، ۷/ ۶۴۵ - ۶۴۶، کشاف القناع ۶/ ۴۴۳، الشرح الصغیر ۴/ ۲۹۵ طبع دار المعارف مصر۔

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۲۸۵، الشرح الصغیر ۴/ ۲۹۵۔

ابن مسعودؓ نے فرمایا: ''جن حدود میں بھی ایک حق قتل کرنا ہو تو قتل ان تمام کا احاطہ کرلیتا ہے۔'' نیز اس لئے کہ اس کے ہوتے ہوئے کسی دوسری سزا کے ذریعہ زجر کی ضرورت نہیں، مالکیہ نے اس سے حد قذف کو مستثنی کیا ہے اور کہا ہے کہ وہ قتل میں داخل نہیں ہوگی، قتل سے قبل حد قذف کو نافذ کرنا ضروری ہے (۱)۔

جھوٹے گواہ کی توبہ:

۱۳ - حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ اور ابوثور کی رائے ہے کہ اگر جھوٹا گواہ توبہ کرلے اور اس پر ایک مدت گذر جائے جس میں اس کی توبہ ظاہر ہوجائے، اور اس کی سچائی وعدالت کا علم ہوجائے تو اس کی گواہی قبول کی جائے گی، اس لئے کہ فرمان باری ہے: ''إِلَّا الَّذِيْنَ تَابُوْا مِنْ بَعْدِ ذٰلِكَ وَأَصْلَحُوْا'' (۲) (البتہ جو لوگ اس کے بعد توبہ کرلیں اور (اپنے کو) درست کرلیں)۔

نیز فرمان نبوی ہے: ''التائب من الذنب كمن لا ذنب له'' (۳) (گناہ سے توبہ کرنے والا ایسے شخص کی طرح ہے جس کا کوئی گناہ نہیں)۔

نیز اس لئے کہ اس نے گناہ سے توبہ کرلی ہے، لہذا دوسرے توبہ کرنے والوں کی طرح اس کی توبہ مقبول ہوگی۔

ان حضرات کے نزدیک توبہ ظاہر ہونے کی مدت ایک سال ہے، اس لئے کہ قریبی مدت میں توبہ کا صحیح ہونا ظاہر نہیں ہوتا، لہذا بہتر یہ ہے کہ اس کے لئے ایک سال متعین کیا جائے، اس لئے کہ اس دوران چاروں موسم آتے ہیں، جن میں طبیعتوں میں ہیجان پیدا ہوتا ہے اور حالات بدلتے ہیں (۱)۔

حنفیہ میں سے بابرتی نے کہا: بعض حنفیہ کے نزدیک توبہ ظاہر ہونے کی مدت چھ ماہ ہے، پھر انہوں نے کہا: ''صحیح یہ ہے کہ اس کو قاضی کی رائے پر چھوڑ دیا جائے'' (۲)۔

مالکیہ نے کہا: اگر جھوٹی گواہی دیتے وقت وہ بظاہر نیک تھا تو اس کے بعد اس کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ اس کا اپنی سابقہ حالت پر برقرار رہنے کا احتمال ہے، اور اگر گواہی کے وقت صلاح کا اظہار کرنے والا نہ تھا تو اس کے بعد اگر اس کی توبہ ظاہر ہوجائے تو اس کی گواہی قبول ہونے کے بارے میں دو اقوال ہیں (۳)۔

شہادتان

دیکھئے: ''اسلام''، ''تلقین''۔

---

(۱) فتح القدیر ۴ / ۲۰۸ - ۲۰۹ طبع بولاق، الدسوقی ۴ / ۳۴۷ طبع دار الفکر، روضۃ الطالبین ۱۰ / ۱۶۴ طبع المکتب الاسلامی، المغنی ۸ / ۲۱۳ - ۲۱۴ طبع الریاض۔

(۲) سورۂ آل عمران / ۸۹۔

(۳) حدیث: ''التائب من الذنب كمن لا ذنب له'' کی روایت ابن ماجہ (۲ / ۱۴۲۰ طبع الحلبی) نے حضرت ابن مسعودؓ سے کی ہے، اس کی سند میں کلام ہے، لیکن ابن حجر نے اس کو بعض شواہد کی وجہ سے حسن قرار دیا ہے، ایسا ہی المقاصد الحسنہ للسخاوی (ص ۱۵۲ طبع الخانجی) میں ہے۔

---

(۱) شرح العنایہ بہامش فتح القدیر ۶ / ۸۴، روضۃ الطالبین ۱۱ / ۲۴۵ - ۲۴۸، المہذب ۲ / ۳۳۲، المغنی ۹ / ۲۰۲۔

(۲) شرح العنایہ بہامش فتح القدیر ۶ / ۸۴۔

(۳) الشرح الصغیر ۴ / ۲۰۶۔

شَہر

تعریف:

۱ – شهر: نیا چاند ہے، اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ وہ مشہور اور واضح ہوتا ہے، پھر دنوں کا یہی نام رکھ دیا گیا، اس کی جمع: شهور اور أشهر آتی ہے، یہ ''شہرت'' سے ماخوذ ہے، جس کا معنی پھیلنا اور کسی معاملہ کا واضح ہونا ہے، اسی سے شهرت الأمر، أشهره شهراً وشهرة فاشتهر ہے، جس کا معنی واضح ہونا ہے، اسی معنی میں أشهرته وشهّرته تشهيراً ہے(۱)۔

''اول شہر'' (مہینہ): پہلی تاریخ سے سولہ تاریخ تک ہے، اور اس کے بعد سے اخیر تک آخر شہر ہے، الا یہ کہ مہینہ ۲۹ دن کا ہو تو اس وقت مہینہ کا اول پندرہ تاریخ کو زوال تک ہے اور اس کے بعد آخر تک آخر مہینہ ہے، اور ''رأس الشہر'' دن کے ساتھ مہینہ کی پہلی رات ہے۔

غرة شهر: تین دن گزرنے تک ہے۔

''ہلال'' کے بارے میں اختلاف ہے، ایک قول یہ ہے کہ یہ ''غرۂ'' کی طرح ہے، صحیح یہ ہے کہ یہ پہلا دن ہے، اور اگر اس کا علم نہ ہوسکے تو دوسرا دن ہے، اور ''سلخ الشهر'' مہینہ کا اخیر دن ہے(۲)۔

شریعت میں مطلق بولے جانے کی صورت میں ''شہر'' سے چاند کا مہینہ مراد ہوتا ہے(۱)، فرمان باری ہے: ''إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُوْرِ عِنْدَ اللّٰهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِيْ كِتَابِ اللّٰهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ''(۲) (بیشک مہینوں کا شمار اللہ کے نزدیک بارہ ہی مہینہ ہیں کتاب الٰہی میں (اس روز سے) جس روز کہ اس نے آسمان وزمین پیدا کئے اور ان میں سے چار (مہینہ) حرمت والے ہیں)۔ اور بلا اختلاف اشہر حرم میں چاند کا اعتبار ہے۔

قرطبی نے کہا: اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ احکام یعنی عبادات وغیرہ کو صرف ان مہینوں اور سالوں سے وابستہ کرنا واجب ہے جن کو عرب کے لوگ جانتے ہیں، ان مہینوں پر نہیں جن کا اعتبار عجمیوں، رومیوں اور قبطیوں کے یہاں ہے، اگرچہ ان کے یہاں (سالوں کے مہینے) بارہ مہینوں سے زیادہ نہیں، اس لئے کہ ان مہینوں کے ایام الگ الگ ہیں، کچھ مہینے تیس دن سے زیادہ کے ہوتے ہیں، اور کچھ اس سے کم، عربوں کے مہینے تیس دن سے زیادہ کے نہیں ہوتے، البتہ کچھ مہینے اس سے کم ہوتے ہیں، اور جو مہینہ کم کا ہوتا ہے وہ متعین نہیں، ان میں کمی بیشی برجوں میں چاند کی رفتار کے لحاظ سے ہوتی ہے(۳)۔

شافعیہ کی کتابوں میں اس اصل سے بعض مسائل کا استثناء مذکور ہے، مثلاً: وہ چھ مہینے حمل کی کم سے کم مدت میں معتبر ہیں، ان میں شافعیہ ''شہر'' سے مراد تیس دن لیتے ہیں، چاند کا مہینہ مراد نہیں لیتے(۴)۔

---

(۱) الصحاح، المصباح المنیر۔
(۲) الکلیات ۵/ ۱۲۰۔

---

(۱) شرح التحریر بحاشیۃ الشرقاوی ۱/ ۱۵۵، المغنی ۷/ ۴۵۸۔
(۲) سورۂ توبہ/ ۳۶۔
(۳) القرطبی ۸/ ۱۳۳۔
(۴) شرح التحریر بحاشیۃ الشرقاوی ۱/ ۱۵۴، روضۃ الطالبین ۱/ ۱۵۳۔

شہر سے متعلق احکام:

حج کے مہینے:

۲- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ حج کے مہینے یہ ہیں: شوال، ذی قعدہ اور ذی الحجہ کے دس ایام۔ مالکیہ کی رائے ہے کہ حج کے مہینے یہ ہیں: شوال، ذی قعدہ اور ذی الحجہ۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: (اصطلاح ''اشہر الحج''، فقرہ ۱-۴ جلد ۵)۔

اشہر حرم:

۳- اشہر حرم وہ ہیں جن کا ذکر اس فرمان باری میں ہے: ''إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُوْرِ عِنْدَ اللّٰهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللّٰهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ'' (بیشک مہینوں کا شمار اللہ کے نزدیک بارہ ہی مہینہ ہیں کتاب الٰہی میں (اس روز سے) جس روز کہ اس نے آسمان وزمین پیدا کئے اور ان میں سے چار (مہینہ) حرمت والے ہیں)۔ ان سے مراد: رجبِ مضر، ذی قعدہ، ذی الحجہ اور محرم ہیں۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''الاشہر الحرم، فقرہ ۱-۶، جلد ۵''۔

مہینوں کے ذریعہ عدت:

۴- جس عورت پر عدت واجب ہو اگر وہ بچپن یا سن ایاس کو پہنچنے کے سبب حیض والی نہ ہو تو وہ مہینوں سے عدت شمار کرے گی، اس لئے کہ فرمان باری ہے: ''وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيْضِ مِنْ نِّسَائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ اَشْهُرٍ وَاللَّائِيْ لَمْ يَحِضْنَ''[1] (اور تمہاری مطلقہ بیویوں میں سے جو حیض آنے سے مایوس ہو چکی ہیں اگر تمہیں شبہ ہو تو ان کی عدت تین مہینہ ہیں اور (اسی طرح) ان کی بھی جنہیں ابھی حیض نہیں آیا)۔

اگر حیض والی عورت کا حیض کسی نا معلوم وجہ سے رک جائے تو وہ مہینوں سے عدت گزارے گی، سن ایاس کو پہنچنے والی عورت اور ہر وہ عورت جس کے شوہر کا انتقال ہو جائے اور وہ حاملہ نہ ہو، خواہ وطی سے قبل وفات ہوئی ہو یا اس کے بعد، وہ آزاد عورت ہو یا باندی، اس کی عدت مہینوں سے ہوگی[1]۔ اس لئے کہ فرمان باری ہے: ''وَالَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَ يَذَرُوْنَ اَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ اَرْبَعَةَ اَشْهُرٍ وَ عَشْرًا''[2] (اور تم میں سے جو لوگ وفات پا جاتے ہیں اور بیویاں چھوڑے جاتے ہیں وہ بیویاں اپنے آپ کو چار مہینہ اور دس دن تک روکے رکھیں)۔

مہینوں کے ذریعہ مطلقہ عورت کی عدت، جس کے شوہر کا انتقال ہو جائے اس کی عدت، مہینوں سے حیض کی طرف عدت کے منتقل ہونے اور حیض سے مہینوں میں منتقل ہونے کے بارے میں فقہاء کے یہاں تفصیل ہے، جس کو اصطلاح: ''عدۃ'' میں دیکھیں۔

ماہانہ اجارہ:

۵- اگر کرایہ پر دینے والا کہے: میں نے تم کو اپنا گھر بیس ماہ کے لئے اجرت پر دیا، ہر ماہ مثلاً ایک درہم اجرت ہوگی، تو عقد بلا اختلاف جائز ہے، اس لئے کہ مدت معلوم ہے، اس کا کرایہ معلوم ہے، اور کسی بھی حال میں کرایہ پر دینے والے اور کرایہ دار میں سے کسی کو اجارہ فسخ کرنے کا حق نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ ایک مدت ہے، یہ ایسا ہوگا جیسے

---

(۱) سورۂ طلاق ۴۔

---

(۱) المغنی ۷/ ۴۴۹ طبع الریاض، بدائع الصنائع ۳/ ۱۹۵، فتح القدیر ۳/ ۲۹، القوانین الفقہیہ / ۲۳۵، شائع کردہ دار الکتاب العربی، مغنی المحتاج ۳/ ۳۸۶-۳۹۵، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۷۰۔

(۲) سورۂ بقرہ / ۲۳۴۔

کہے: میں نے تم کو (اپنا گھر) بیس ماہ کے لئے بیس درہم میں اجرت پر دیا[۱]۔

لیکن اگر کرایہ پر دینے والا کہے: میں نے تم کو ہر ماہ ایک درہم اجرت پر دیا تو اس اجارہ میں فقہاء کے حسب ذیل مختلف نظریات ہیں:

حنفیہ، مالکیہ، بعض حنابلہ اور ابوثور کی رائے ہے کہ اجارہ درست ہے، البتہ پہلے مہینے میں اجارہ عقد کے اطلاق سے لازم ہوگا، اور بعد والے مہینوں میں عقد اس کے ساتھ تلبس (یعنی گھر میں رہائش) کی وجہ سے لازم ہوگا، ان حضرات کا استدلال حضرت علیؓ کے اس واقعہ سے ہے: "أن عليا رضى الله عنه استقى لرجل من اليهود كل دلوبتمرة، وجاء بالتمر إلى النبى ﷺ يأكل منه"[۲] (انہوں نے ایک یہودی کے واسطے پانی نکالا، ہر ڈول ایک چھوہارے کے بدلہ، اور چھوہارا لے کر خدمت نبوی میں آئے، حضور ﷺ اس میں سے کھانے لگے)، حضرت علیؓ نے فرمایا: "كنت أدلو الدلو بتمرة واشترطها جلدة"[۳] (میں ایک کھجور کے بدلے ایک ڈول پانی نکالتا تھا، اور میں یہ شرط لگاتا تھا کہ چھوہارا عمدہ خشک ہو)۔ حضرت ابوہریرہؓ کہتے ہیں: "أن رجلا من الأنصار قال ليهودى: أسقى نخلك؟ قال: كل دلو بتمرة واشترط الانصارى أن لا يأخذها خدرة (عفنة) ولا تارزة (يابسة) ولا حشف، ولا يأخذ إلا جلدة فاستقى ب نجو من صاعين، فجاء به إلى النبى ﷺ"[۱] (ایک انصاری نے ایک یہودی سے کہا: تمہارے کھجور کے باغ کو سیراب کروں؟ اس نے کہا: ایک ڈول ایک چھوہارے کے عوض، انصاری نے شرط لگائی کہ وہ بدبودار یا خشک یا ردی کھجور نہیں لیں گے، صرف عمدہ خشک کھجور لیں گے، چنانچہ انہوں نے تقریباً دو صاع کھجور کے بدلے پانی بھرا اور اس کو لے کر خدمت نبوی میں حاضر ہوئے)۔

ابن قدامہ نے کہا: یہ ہمارے مسئلہ کی نظیر ہے، نیز اس لئے کہ عقد میں پہلے سے اجرت کی مقدار پر اتفاق اور اس کو دینے پر رضامندی کے ساتھ ہر مہینہ میں اس کا آغاز کرنا اس پر نیا عقد کرنے کے قائم مقام ہوگا، اور یہ "بیع بالمعاطاۃ" کی طرح ہو جائے گا[۲]۔

مالکیہ اگرچہ اس حالت میں اجارہ کے درست ہونے کے قائل ہیں لیکن وہ اجارہ کو لازم نہیں مانتے، لہذا ان کے نزدیک مالک اور کرایہ دار میں سے ہر ایک کو اختیار ہے کہ جب چاہے اپنی طرف سے عقد کو توڑ دے، دوسرا کچھ نہیں کہہ سکتا[۳]۔

شافعیہ کا صحیح قول، اور حنابلہ میں سے ابوبکر عبدالعزیز بن جعفر اور ابوعبداللہ بن حامد کا قول ہے کہ عقد باطل ہے، اس لئے کہ لفظ "کل" عدد کا نام ہے، اور جب وہ اس کی مقدار نہیں بتائے گا تو وہ مبہم ومجہول ہوگا، لہذا عقد فاسد ہوگا، جیسے اگر کہے: میں نے تم کو ایک

---

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۶/ ۱۹-۲۰، تکملہ فتح القدیر ۷/ ۱۶۷ طبع بولاق، التاج والاکلیل ۵/ ۴۰۴۔

(۲) حدیث: "أن عليا استقى لرجل من اليهود" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۸۱۸ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے اور بوصیری نے کہا: "یہ سند ضعیف ہے"، ایسا ہی مصباح الزجاجہ (۲/ ۵۳ طبع دار الجنان) میں ہے، اور ابن حجر نے کہا: اس کی روایت امام احمد نے بواسطہ علی جید سند کے ساتھ کی ہے، ایسا ہی التلخیص الحبیر (۳/ ۶۱ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

(۳) حدیث: "كنت أدلو الدلو......" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۸۱۸ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور بوصیری نے کہا: یہ سند صحیح اور موقوف ہے، اس کے رجال ثقہ ہیں، ایسا ہی مصباح الزجاجہ (۲/ ۵۳ طبع دار الجنان) میں ہے۔

---

(۱) حدیث أبی ہریرہ: "أن رجلا من الأنصار قال ليهودى: أسقي نخلك" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۸۱۸-۸۱۹ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور مصباح الزجاجہ (۲/ ۵۳ طبع دار الجنان) میں بوصیری نے اس کی اسناد کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) المغنی مع الشرح الکبیر ۶/ ۱۸-۱۹۔

(۳) الشرح الصغیر ۴/ ۶۰۔

مدت یا کسی ایک مہینے کے لئے اجرت پر دے دیا[۱]۔

''الاملاء'' میں کہا (اور یہی شافعیہ کے یہاں صحیح کے بالمقابل قول ہے): پہلے مہینے میں اجارہ درست ہوگا، اس سے زائد میں باطل ہوگا، اس لئے کہ پہلا مہینہ معلوم ہے، اس سے زائد مجہول ہے، لہذا معلوم میں صحیح اور مجہول میں باطل ہوگا، جیسا کہ اگر یوں کہے: میں نے تم کو اس مہینہ ایک دینار کے عوض اجرت پر دیا، اور اس سے زیادہ مہینوں میں اسی کے حساب سے ہوگا[۲]۔

اجارہ میں مہینہ سے مراد:

۶ - فقہاء کے یہاں بلا اختلاف اگر عقد اجارہ اول شہر میں ہوتو وہ مہینہ اور اس کے بعد والے مہینے چاند کے لحاظ سے ہوں گے[۳]۔

اگر عقد اول شہر میں نہ ہوتو پہلے مہینہ میں رہ جانے والی کمی کو اخیر میں عدد سے پورا کیا جائے گا، اور اگلے مہینہ کو چاند سے شمار کیا جائے گا، اس کے قائل: شافعیہ اور حنفیہ میں سے صاحبین ہیں، یہی حنابلہ کے یہاں مذہب ہے، اور عدت کے باب میں مالکیہ کی عبارتوں سے بھی یہی سمجھ میں آتا ہے[۴]۔

امام ابوحنیفہ کی رائے اور ایک روایت میں امام شافعی (جس کو ان سے ابن قدامہ نے نقل کیا ہے)، اور ایک روایت میں امام احمد کی رائے ہے کہ تمام مہینوں کو عدد سے پورا کیا جائے گا، اس لئے کہ پہلا مہینہ دوسرے مہینہ کے دنوں سے مکمل کیا جائے گا، لہذا دوسرے مہینہ

(۱) المہذب ۱/ ۴۰۳، شائع کردہ دار المعرفہ، المغنی مع الشرح الکبیر ۶/ ۱۸۔
(۲) المہذب ۱/ ۴۰۳۔
(۳) فتح القدیر ۳/ ۳۰۳ طبع بولاق، ابن عابدین ۵/ ۳۲، مطالب أولی النہی ۳/ ۶۲۲، المغنی مع الشرح الکبیر ۶/ ۵، المہذب ۱/ ۴۰۳۔
(۴) المغنی مع الشرح الکبیر ۶/ ۵، مطالب أولی النہی ۳/ ۶۲۲، فتح القدیر ۳/ ۳۰، المہذب ۱/ ۴۰۳، روضۃ الطالبین ۵/ ۱۹۷، القوانین الفقہیہ/ ۲۳۶، الشرح الصغیر ۲/ ۶۷۳۔

کا آغاز دنوں کے اعتبار سے ہوجائے گا، لہذا اس کو تیسرے مہینہ سے پورا کیا جائے گا، اسی طرح بقیہ مہینے[۱]۔

بظاہر یہ اختلاف ان تمام مسائل میں آئے گا جن کا اعتبار مہینوں سے ہے، جیسے عدت وفات، کفارہ کے دو مہینے کے روزے، مدت خیار، ثمن کی میعاد، سلم کی میعاد، اس لئے کہ یہ مسائل معنوی اعتبار سے سابقہ مسائل کے مساوی ہیں[۲]۔

الشہر الحرام

دیکھئے: ''الأشہر الحرم''۔

شہر رمضان

دیکھئے: ''رمضان''۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۲، فتح القدیر ۳/ ۳۰، المغنی مع الشرح الکبیر ۶/ ۵۔
(۲) مطالب أولی النہی ۳/ ۶۲۲، فتح القدیر ۳/ ۳۰ طبع بولاق۔

شہرۃ

دیکھئے: ''تسامح''، ''اَلبسۃ''۔

شہوۃ

تعریف:

۱- لغت میں شهوة کا معنی: دل میں کسی چیز کا اشتیاق پیدا ہونا ہے، جمع ''شهوات'' ہے، اور شیء شهي ''لذيذ'' کے ہم وزن وہم معنی ہے۔

اشتهاه و تشهاه: چاہنا، رغبت کرنا (۱)۔

اور اصطلاح میں: نفس کا لذتوں کی طرف راغب ہونا ہے (۲)۔

قرطبی نے کہا: شهوات: اس چیز کا نام ہے جو انسان کے موافق ہو، وہ اس کا خواہش مند ہو، اس کے مناسب ہو، اور اس سے احتیاط نہ کرے (۳)۔

نفس کی مباح خواہشات پوری کرنے کے بارے میں چند مذاہب ہیں جن کو ماوردی نے نقل کیا ہے:

اول: اس کو خواہشات سے روکا جائے اور دبایا جائے، تاکہ وہ سرکش نہ ہوجائے۔

دوم: خواہشات پوری کی جائیں، تاکہ اس حیلہ سے اس میں نشاط پیدا کیا جاسکے اور اس کی روحانیت کو بیدار کیا جاسکے۔

سوم: جس کے بارے میں قرطبی نے کہا (اور یہی زیادہ مناسب ہے): میانہ روی اختیار کی جائے، اس لئے کہ ہر خواہش پوری کرنے میں زبان درازی پیدا ہوگی، اور بالکلیہ محروم رکھنے میں

(۱) ترتیب القاموس المحیط، المصباح المنیر۔

(۲) التعریفات، کشاف اصطلاحات الفنون ۳/ ۷۸۸۔

(۳) تفسیر القرطبی ۱۱/ ۱۲۵۔

بلادت (بے وقوفی) ہوگی (۱)۔

شہوت سے متعلق احکام:

شہوت کے ساتھ ہاتھ لگانے سے وضوٹوٹنا:

۲ - حنفیہ کی رائے ہے کہ غیر محرم عورت کو شہوت کے ساتھ یا شہوت کے بغیر چھونے سے وضو نہیں ٹوٹتا، امام ابوحنیفہ وامام ابو یوسف کی رائے ہے کہ مباشرت فاحشہ سے استحساناً وضوٹوٹ جاتا ہے، مباشرت فاحشہ یہ ہے کہ آگے یا پیچھے کی شرمگاہ کو ایستادہ عضو تناسل سے جسم کی گرمی پہنچنے سے روکنے والے پردہ کے بغیر یا کسی باریک پردہ کے ساتھ جو گرمی کو نہ روک سکے مس کیا جائے۔

جس طرح مرد کا وضوٹوٹ جاتا ہے اسی طرح عورت کا وضو بھی ٹوٹ جاتا ہے، جیسا کہ ''القنیہ'' میں ہے۔

امام محمد بن حسن نے کہا: مذی نکلے بغیر وضو نہیں ٹوٹے گا، اور یہی قیاس ہے۔

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ مباشرت فاحشہ سے اکثر و بیشتر مذی نکل ہی آتی ہے، اور جو چیز اکثر پیش آئے وہ متحقق کی طرح ہے۔

''مجمع الأنہر'' میں ہے: ان کا (یعنی امام محمد کا) قول قیاس کے زیادہ موافق ہے، اور شیخین کے قول میں احتیاط زیادہ ہے (۲)۔

۳ - مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ: باوضو بالغ شخص کے کسی ایسے شخص (خواہ مرد ہو یا عورت) کو چھونے سے جس کے چھونے سے عادتاً لذت ملتی ہے وضوٹوٹ جاتا ہے، اگر چہ جس کو چھویا جائے وہ بالغ نہ ہو یا ناخن یا بال کو یا کسی پردہ مثلاً کپڑے کے اوپر سے چھونا ہو۔

(۱) عمیرہ علی شرح المنہاج ۴/ ۲۶۴، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۵۴، حاشیۃ الجمل ۵/ ۲۷۹۔

(۲) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح / ۵۱، ابن عابدین ۱/ ۹۹، تبیین الحقائق ۱/ ۱۲۔

''المدونہ'' کا ظاہر یہ ہے کہ خواہ پردہ ہلکا ہو جس کے ساتھ چھونے والے کو بدن کی تروتازگی محسوس ہو یا دبیز ہو۔ بعض مالکیہ نے اس کی تشریح ہلکے سے کی ہے، ہلکے اور دبیز میں اختلاف اس صورت میں ہے کہ جب نہ پکڑے، لیکن اگر جسم کے کسی حصہ کو پکڑ لے تو بالاتفاق وضوٹوٹ جائے گا۔

ٹوٹنے کا محل: اگر اس کو چھوکر لذت لینا مقصود ہو، اگر چہ اس کو چھونے کی حالت میں لذت نہ ملے، یا چھونے کی حالت میں لذت ملے اگر چہ ابتداء میں اس کا قصد نہ ہو، لہذا اگر نہ لذت کا قصد ہو اور نہ لذت ملے تو وضو نہیں ٹوٹے گا، اگر چہ چھونے کے بعد لذت ملے۔

جس کو چھویا جائے اگر وہ بالغ ہو، اس کو لذت ملے یا وہ لذت لینے کا قصد کرے، یعنی اس کی طبیعت میں میلان پیدا ہو کہ کوئی دوسرا اس کو چھوئے اور دوسرا اس کو چھودے تو اس کا وضوٹوٹ جائے گا، اس لئے کہ یہ درحقیقت چھونے والا، اور چھویا ہوا دونوں ہو گیا، لیکن اگر وہ بالغ نہ ہو تو اس کا وضو نہیں ٹوٹے گا اگر چہ لذت لینے کا قصد کرے اور اس کو لذت مل جائے۔

رہا منہ کو بوسہ دینا تو مطلقاً وضو کو توڑ دیتا ہے، خواہ بوسہ لینے والا لذت کا قصد کرے یا لذت کو پائے، یا ان میں سے کچھ نہ ہو، اس لئے کہ اس میں لذت ملنے کا غالب گمان ہے، منہ کے علاوہ کو بوسہ دینا اس کے برخلاف ہے، وضوٹوٹنے میں بوسہ لینے والا اور جس کا بوسہ لیا جائے، دونوں برابر ہیں، اگر چہ بوسہ زبردستی یا غفلت میں لے لیا جائے۔ دیکھ کر یا سوچ کر اگر چہ عضو تناسل ایستادہ ہو جائے لذت لینے میں وضو نہیں ٹوٹے گا اور نہ غیر قابل شہوت بچی یا جانور کو چھونے سے وضوٹوٹے گا (۱)۔

۴ - شافعیہ کی رائے ہے کہ مرد وعورت کی کھالوں کے ملنے سے وضو

(۱) الشرح الصغیر ۱/ ۱۴۲ - ۱۴۴۔

ٹوٹ جاتا ہے، کوئی فرق نہیں کہ شہوت سے ہو یا زبردستی یا بھول سے، یا مرد کو عضو تناسل نہ ہو یا وہ خصی ہو یا نامرد ہو یا عورت بدشکل بڈھی یا کافرہ ہو۔

ان کے نزدیک ''لمس'' ہاتھ سے چھونا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس میں شہوت کے بھڑکنے کا گمان ہے، اس سلسلے میں ملنے کی دوسری صورتیں بھی اسی کے مثل ہیں، لہذا اس کے ساتھ لاحق کردی گئیں، شرم گاہ کے چھونے سے وضوٹوٹنا اس سے الگ ہے کہ یہ ہتھیلی کے اندرونی حصہ سے چھونے کے ساتھ خاص ہے، اس لئے کہ صرف ہتھیلی کے اندرونی حصہ سے مس کرنا شہوت بھڑکاتا ہے، جب کہ ''لمس'' اس کے ساتھ اور اس کے بغیر بھی شہوت کو بھڑکاتا ہے۔

مرد سے مراد: وہ مرد ہے جو شہوت کی حد تک پہنچ گیا ہو، بالغ مراد نہیں۔

عورت سے مراد: وہ عورت ہے جو قابل شہوت ہو بالغہ مراد نہیں۔

جس عورت سے نسب یا مصاہرت یا رضاعت کے سبب نکاح حرام ہو اس کو چھونے سے وضو نہیں ٹوٹتا، اگرچہ شہوت کے ساتھ ہو، یہ اظہر قول ہے، اس لئے کہ اس کے تعلق سے شہوت کا گمان نہیں ہے جیسا کہ مرد کے چھونے سے، اظہر کے بالمقابل قول یہ ہے کہ وضوٹوٹ جائے گا، اس لئے کہ فرمان باری: ''أَوْ لاَمَسْتُمُ النِّسَاءَ''[1] (یا تم نے عورتوں کا لمس کیا ہو) عام ہے۔

جس کو چھویا جائے وہ مرد ہو یا عورت وہ وضوٹوٹنے میں چھونے والے شخص کی طرح ہے، اظہر یہی ہے۔ اس لئے کہ دونوں چھونے کی لذت میں برابر ہیں۔

چھوٹی بچی یا بچہ اگر وہ عرف میں قابل شہوت عمر تک نہ پہنچے ہوں تو ان کے چھونے سے وضو نہیں ٹوٹے گا، اور نہ بال یا دانت یا ناخن

(۱) سورۂ نساء/ ۴۳۔

چھونے سے وضوٹوٹے گا، اصح یہی ہے[1]۔

۵ - حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ: نواقض وضو میں مرد کی کھال کا عورت کی کھال سے شہوت کے ساتھ مس ہونا ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: ''أَوْ لاَمَسْتُمُ النِّسَاءَ'' (یا تم نے عورتوں کا لمس کیا ہو)۔

شہوت کے بغیر لمس کا ناقض وضو نہ ہونا آیت اور احادیث میں تطبیق دینے کے لئے ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی روایت ہے وہ کہتی ہیں: ''**فقدت النبي ﷺ ليلة من الفراش فالتمسته، فوقعت يدي على بطن قدميه وهو في المسجد وهما منصوبتان**''[2] (ایک رات میں نے رسول اللہ ﷺ کو بچھونے پر نہ پایا، ٹٹولا تو میرا ہاتھ آپ کے تلوے پر پڑا، آپ مسجد میں تھے، دونوں پاؤں کھڑے تھے)، دونوں پیروں کا کھڑا ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ آپ ﷺ نماز پڑھ رہے تھے، حضرت عائشہ ہی کی روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: ''**كنت أنام بين يدي النبي ﷺ ورجلاي في قبلته، فإذا سجد غمزني فقبضت رجلي**''[3] (میں حضور ﷺ کے سامنے سوتی، میرے پاؤں آپ کے سامنے قبلہ میں ہوتے، جب آپ سجدہ کرنے لگتے تو میرے پاؤں دبا دیتے، میں اپنے پاؤں سمیٹ لیتی)۔

ظاہر یہ ہے کہ آپ ﷺ کا حضرت عائشہ کے پاؤں کو دبانا بغیر کسی پردہ کے تھا، نیز اس لئے کہ مس کرنا بذات خود حدث نہیں، بلکہ وہ حدث کا متقاضی ہے، لہذا اس حالت کا اعتبار ہے جس میں وہ حدث کا متقاضی ہو، اور یہ شہوت کی حالت ہے۔

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۳۴-۳۵۔
(۲) حدیث عائشہؓ: ''فقدت النبي ﷺ ليلة من الفراش......'' کی روایت مسلم (۱/ ۳۵۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
(۳) حدیث عائشہ: ''كنت أنام بين يدى النبي ﷺ......'' کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۵۸۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۳۶۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

عورت کی کھال کا مرد کی کھال کو شہوت سے مس کرنا ناقض وضو ہے، اس لئے کہ یہ ملامسہ (ایک دوسرے کو لمس کرنا) ہے جس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، لہذا اس میں مرد وعورت برابر ہیں، جیسے جماع میں۔

مس کے ناقض وضو ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ بغیر پردہ کے ہو، اس لئے کہ پردہ کے ساتھ کھال کا چھونا نہیں پایا جائے گا، یہ اس صورت کے مشابہ ہوگا کہ شہوت کے ساتھ عورت کے کپڑے کو چھودے، اور محض شہوت موجب وضو نہیں، مرد کا بچی کو چھونا اور عورت کا بچہ کو چھونا وضو کو نہیں توڑتا، یعنی وہ سات سال سے کم کے ہوں، اور جس کے بدن کو چھوا جائے اس کا وضو نہیں ٹوٹتا اگر چہ اس کی طرف سے شہوت پائی جائے، اس لئے کہ اس کے بارے میں کوئی نص نہیں ہے۔

ابن قدامہ نے کہا: جس کو چھویا جائے اگر اس میں شہوت پائی جائے تو اس کا وضو ٹوٹ جائے گا، اس لئے کہ دو کھالوں کے ملنے سے جب وضو ٹوٹ جاتا ہے تو اس میں چھونے والے اور جس کو چھویا جائے دونوں میں کوئی فرق نہیں [1]۔

سوچنے اور بار بار دیکھنے سے عضو تناسل کے ایستادہ ہونے سے وضو نہیں ٹوٹتا، اور نہ بال، ناخن اور دانت کو چھونے سے ٹوٹتا ہے، اس لئے کہ یہ جسم سے الگ ہونے والے عضو کے حکم میں ہیں، اور نہ کٹے ہوئے عضو کو چھونے سے، اس لئے کہ اس کا احترام جاتا رہا، مرد کا وضو کسی امرد [2] کو چھونے سے نہیں ٹوٹتا اگر چہ شہوت سے ہو، اس لئے کہ آیت اس کو شامل نہیں، نیز اس لئے کہ وہ شرعاً محل شہوت نہیں۔

مرد، مرد کو یا عورت، عورت کو چھودے تو وضو نہیں ٹوٹتا اگر چہ شہوت سے ہو [3]۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۱/ ۱۹۵ طبع الریاض۔

(۲) امرد: نوجوان جس کی مونچھ آ گئی ہو داڑھی نہ آئی ہو (القاموس)۔

(۳) کشاف القناع ۱/ ۱۲۸۔ ۱۲۹۔

سابقہ مسائل کی تفصیل: اصطلاح ''وضو'' میں ہے۔

روزہ پر شہوت کا اثر:

الف- دیکھنے یا سوچنے سے انزال ہونا:

٦- حنفیہ وشافعیہ کی رائے ہے کہ دیکھنے یا سوچنے کے سبب منی یا مذی کے انزال سے روزہ باطل نہیں ہوتا، شافعیہ کے یہاں اصح کے بالمقابل قول یہ ہے کہ اگر وہ دیکھ کر انزال کرنے کا عادی ہوجائے یا بار بار دیکھتا رہے جس سے انزال ہو جائے تو روزہ فاسد ہوجائے گا۔

مالکیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ مسلسل دیکھنے سے انزال منی ہوجائے تو روزہ فاسد ہوجائے گا، اس لئے کہ یہ ایسے فعل کے ذریعہ انزال ہے جس سے وہ لذت لیتا ہے، اور اس سے بچنا ممکن ہے۔

مالکیہ کے نزدیک سوچنے کی وجہ سے انزال ہو تو روزہ فاسد ہوجاتا ہے، حنابلہ کے یہاں فاسد نہیں ہوتا، اس لئے کہ اس سے بچنا ممکن نہیں ہے۔

ب- بوسہ لینے یا مس کرنے یا معانقہ کرنے سے انزال:

٧- فقہاء کے یہاں بلا اختلاف چھونے یا معانقہ یا بوسہ کے سبب انزال منی ہونے پر روزہ فاسد ہوجائے گا، اس لئے کہ یہ مباشرت کے سبب انزال ہے، جو شرم گاہ کے علاوہ میں جماع کے سبب انزال کے مشابہ ہے، اگر بوسہ یا معانقہ یا لمس سے مذی آجائے تو حنفیہ وشافعیہ کے نزدیک روزہ فاسد نہ ہوگا، اور مالکیہ وحنابلہ کے نزدیک فاسد ہوجائے گا، اس لئے کہ یہ شہوت کے ساتھ مباشرت کے سبب نکلی ہے، لہذا روزہ کو فاسد کردے گی، جیسے منی [1]۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''صوم'' میں ہے۔

(۱) مراقی الفلاح ر ۳۶۲، ابن عابدین ۲/ ۱۱۲، القوانین الفقہیہ ر ۱۱۸، مغنی المحتاج ۱/ ۴۳۰، ۴۳۱، المغنی ۳/ ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

حج وعمرہ پر شہوت کا اثر:

الف- جماع:

۸- اگر وقوف عرفہ سے قبل جماع ہو تو علماء کا اجماع ہے کہ حج فاسد ہوجائے گا، اور اگر وقوف عرفہ کے بعد پہلے حلال ہونے سے قبل ہو تو حج فاسد ہوجائے گا، اور اس پر جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک ''بدنہ'' (بڑا جانور یعنی اونٹ یا گائے) واجب ہوگا، حنفیہ کے یہاں حج فاسد نہیں ہوگا، البتہ ''بدنہ'' کی قربانی کرنا اس پر واجب ہوگا۔

اگر جماع پہلے ''حلال ہونے'' کے بعد ہو تو اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ حج فاسد نہ ہوگا۔

اس کی تفصیل اصطلاح (''احرام'': الموسوعہ جلد ۲) میں گذر چکی۔

ب- مقدمات جماع:

۹- شہوت کے ساتھ چھونا، بوسہ دینا، جماع کے بغیر مباشرت کرنا، جو بھی ان میں سے کوئی کام کرے گا اس پر ''دم'' (جانور ذبح کرنا) واجب ہوگا، خواہ انزال ہو یا نہ ہو، اس کا حج درست ہوگا، اس میں تفصیل واختلاف ہے جو اصطلاح (''احرام'': الموسوعہ جلد ۲) میں گذر چکا ہے۔

ج- دیکھنا اور سوچنا:

۱۰- شہوت کے ساتھ دیکھنے یا سوچنے کے سبب انزال ہوجائے تو حنفیہ وشافعیہ کے نزدیک اس پر کچھ واجب نہ ہوگا، اس میں مالکیہ و حنابلہ کا اختلاف ہے۔

اس میں اختلاف کی تفصیل اصطلاح: (''احرام'': الموسوعہ جلد ۲) میں گذر چکی۔

شہوت کے ساتھ دیکھنا:

مرد کا عورت کو دیکھنا:

۱۱- الف- اگر عورت بیوی ہو تو شوہر کے لئے شہوت کے ساتھ اس کے سارے بدن کو دیکھنا جائز ہے۔

ب- اگر عورت محرم ہو تو بالغ آدمی اپنی محرم عورت کے کس حصہ کو بلا شہوت دیکھ سکتا ہے، فقہاء کے یہاں اس میں اختلاف ہے، حنفیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ جو حصہ عام طور پر کھلا رہتا ہے جیسے گردن، سر، دونوں ہتھیلیاں اور دونوں قدم، اس کو دیکھنا جائز ہے، حنابلہ نے مزید حصہ کو دیکھنا جائز نہیں قرار دیا ہے۔

حنفیہ نے مزید کہا کہ سینہ، دونوں پنڈلیاں اور دونوں بازو کو دیکھنا جائز ہے، البتہ اس کی پشت اور پیٹ کو دیکھنا جائز قرار نہیں دیا، اس لئے کہ یہ شہوت کا زیادہ متقاضی ہے۔

شافعیہ کے یہاں توسع ہے، انہوں نے اس کے ناف اور گھٹنے کے درمیانی حصہ کو چھوڑ کر سارے بدن کو دیکھنا جائز قرار دیا ہے، انہوں نے ناف اور گھٹنے کو دیکھنا بھی جائز قرار دیا ہے، اس لئے کہ محرم کے دیکھنے کے تعلق سے یہ دونوں قابل ستر نہیں ہیں۔

مالکیہ نے چہرہ اور دونوں ہاتھوں کو چھوڑ کر بدن کے کسی حصہ کو دیکھنا جائز قرار نہیں دیا ہے، البتہ بالاتفاق انہوں نے کہا کہ شہوت کے ساتھ اپنی محرم عورت پر نظر ڈالنا حرام ہے۔

ج- اگر عورت اجنبی آزاد ہو تو فقہاء کا اتفاق ہے کہ اس کو شہوت کے ساتھ مطلقاً دیکھنا یا فتنہ کے اندیشہ کے ساتھ دیکھنا ناجائز ہے۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ اجنبی مرد کے لئے اجنبی آزاد عورت کے چہرہ اور ہتھیلیوں کے علاوہ بدن کے کسی حصہ کو دیکھنا جائز نہیں، اس لئے کہ فرمان باری ہے: ''قُلْ لِّلْمُؤْمِنِيْنَ يَغُضُّوْا مِنْ

أَبْصَارِهِمْ"[1] (آپ ایمان والوں سے کہہ دیجئے کہ اپنی نظریں نیچی رکھیں)۔ البتہ زینت کے ظاہری مقامات یعنی جو چہرہ اور ہتھیلیوں کو دیکھنے کی رخصت ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَلاَ يُبْدِينَ زِيْنَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا"[2] (اور اپنا سنگار ظاہر نہ ہونے دیں مگر ہاں جو اس میں سے کھلا رہتا ہے)۔ زینت سے مراد: مقامات زینت ہیں، اور زینت کے ظاہری مقامات: چہرہ اور ہتھیلیاں ہیں، اس لئے کہ سرمہ آنکھ کی، اور انگوٹھی ہتھیلی کی زینت ہے، نیز اس لئے کہ اس کو خرید وفروخت کرنے اور لینے دینے کی ضرورت پڑتی ہے، اور عادتاً ایسا کرنا چہرہ اور ہتھیلی کھولے بغیر ممکن نہیں، لہذا اس کے لئے ان کو کھولنا حلال ہوگا، یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے، حسن نے امام ابوحنیفہ سے نقل کیا ہے کہ دونوں قدم کو دیکھنا حلال ہے۔

مالکیہ، حنفیہ کی طرح اجنبی عورت کے چہرہ اور ہتھیلی کو دیکھنا جائز کہتے ہیں، اور دونوں قدم کو دیکھنا ان کے نزدیک ناجائز ہے۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ بالغ، عاقل مختار مرد کا اگر چہ وہ بوڑھا یا وطی کرنے سے عاجز یا مخنث (یعنی عورتوں کی مشابہت اختیار کرنے والا) ہو، اجنبیہ، آزاد، بڑی (یعنی جو دیکھنے والے کے لئے شہوت پیدا ہونے کی عمر کو پہنچ گئی ہو) کے قابل ستر حصہ کو دیکھنا بلا اختلاف حرام ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "قُلْ لِّلْمُؤْمِنِيْنَ يَغُضُّوا مِنْ اَبْصَارِهِمْ" (آپ ایمان والوں سے کہہ دیجئے کہ اپنی نظریں نیچی رکھیں)۔

قابل ستر سے مراد: چہرہ اور دونوں ہتھیلیوں کے علاوہ پورا جسم ہے۔

اسی طرح ان حضرات کے نزدیک کسی فتنہ کے اندیشہ کے وقت جو اس کے ساتھ جماع یا اس کے مقدمات کے لئے خلوت کرنے کا داعی ہو چہرہ اور دونوں ہتھیلیوں کو دیکھنا بالا جماع حرام ہے، جیسا کہ امام الحرمین نے کہا۔

اسی طرح شافعیہ کے نزدیک چہرہ اور دونوں ہتھیلیوں کو اپنے خیال میں فتنہ سے امن کے وقت بلاشہوت دیکھنا حرام ہے، صحیح یہی ہے، نووی کی "المنہاج" میں ایسا ہی ہے۔

امام الحرمین نے اس کی توجیہ یہ کی ہے کہ مسلمانوں کا اس پر اتفاق ہے، عورتوں کا چہرہ کھول کر نکلنا ممنوع ہے، نیز یہ کہ دیکھنے میں فتنہ کا گمان ہے اور شہوت کو بھڑکانا ہے، جب کہ فرمان باری ہے: "قُلْ لِّلْمُؤْمِنِيْنَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ" (آپ ایمان والوں سے کہہ دیجئے کہ اپنی نظریں نیچی رکھیں)۔ اور شریعت کی خوبیوں کے شایان شان یہی ہے کہ اس کا سد باب ہو، اور حالات کی تفصیلات سے اعراض کیا جائے جیسے اجنبی عورت کے ساتھ خلوت۔

شافعیہ کے یہاں دوسرا قول یہ ہے کہ حرام نہیں، امام الحرمین نے اس کو جمہور شافعیہ کی طرف منسوب کیا ہے۔ جب کہ شیخین نے اس کو "اکثر" شافعیہ کی طرف منسوب کیا ہے۔ اسنوی نے "المہمات" میں کہا: یہی درست ہے، اس لئے کہ اکثر اسی پر ہیں۔ بلقینی نے کہا: ترجیح، قوت دلیل کے سبب ہے اور فتوی "المنہاج" کے قول پر ہے۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ مرد کا اجنبی عورت کے بدن کے کسی حصہ کو بلاسبب دیکھنا حرام ہے، امام احمد کا ظاہر کلام یہی ہے، قاضی نے کہا: چہرہ اور ہتھیلیوں کے علاوہ کو دیکھنا مرد کے لئے حرام ہے، اس لئے کہ وہ عورۃ (قابل ستر) ہے، ان دونوں کو دیکھنا کراہت کے ساتھ مباح ہے بشرطیکہ فتنہ کا اندیشہ نہ ہو، اور شہوت کے بغیر دیکھے۔

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ عورت کو شہوت کے ساتھ دیکھنا حرام ہے، خواہ عورت محرم ہو یا اجنبی، اپنی بیوی اور وہ عورت اس سے مستثنی ہے جو اس کے لئے حلال ہے۔

اسی طرح اجنبی عورت کا اجنبی مرد کو دیکھنا اگر شہوت کے ساتھ

---

(۱) سورۂ نور ر ۳۰۔

(۲) سورۂ نور ر ۳۱۔

ہوتو حرام ہے [۱]۔

شہوت کے ساتھ چھونا:

۱۲- جب دیکھنا حرام ہے توشہوت کے ساتھ چھونا بھی حرام ہوگا، اس لئے کہ شہوت کو بھڑکانے میں دیکھنے سے زیادہ چھونا موثر ہے، مرد یا عورت کے جس حصہ کو دیکھنا حلال ہے اس کو ہاتھ لگانا بھی حلال ہے بشرطیکہ دونوں میں سے کسی میں شہوت پیدا ہونے کا اندیشہ نہ ہو، اور اگر اس کا اندیشہ ہو یا شک ہو تو اس کے لئے دیکھنا اور ہاتھ لگانا حلال نہیں۔

اجنبی عورت کے چہرہ اور ہتھیلیوں کو چھونا حلال نہیں اگر چہ شہوت کا اندیشہ نہ ہو، اس لئے کہ یہ دیکھنے سے زیادہ سنگین ہے [۲]، اس کی تفصیل اصطلاح (لمس اور مس) میں ہے۔

نکاح پر شہوت کا اثر:

۱۳- حنفیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ حرمت مصاہرت زنا سے ثابت ہوجاتی ہے۔

حنابلہ نے (ایک روایت میں) لواطت کا بھی اضافہ کیا ہے۔

لیکن ان کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ لواطت سے حرمت ثابت نہیں ہوتی، اس لئے کہ محرمات والی آیت میں ایسی عورتوں کا ذکر نہیں ہے جو لواطت کی وجہ سے حرام ہوں، لہذا وہ اس آیت کے عموم میں داخل ہوں گی: "وَأُحِلَّ لَكُمْ مَاوَرَاءَ ذٰلِكُمْ" [۳] (اور جو ان کے علاوہ ہیں وہ تمہارے لئے حلال کردی گئی ہیں)۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ حرمت مصاہرت جس طرح زنا سے ثابت ہوتی ہے، اسی طرح شہوت کے ساتھ چھونے اور دیکھنے سے ثابت ہوتی ہے، ، لہذا جس عورت کو شہوت کے ساتھ چھویا جائے اس کی اصل حرام ہوگی، اگرچہ سر کے بال کو ایسے پردہ کے ساتھ چھونا ہو جو حرارت کو نہ روکے، اسی طرح عورت جس مرد کو چھولے اس مرد کی اصل حرام ہوگی۔

اسی طرح کسی مرد کے عضو تناسل کو شہوت کے ساتھ دیکھنے والی عورت کا نکاح (اس مرد کے اصول وفروع سے) اور جس عورت کی شرم گاہ کو شہوت کے ساتھ دیکھا جائے اس کا نکاح (دیکھنے والے مرد کے اصول وفروع سے) حرام ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح: "زنا، لواط، نظر اور نکاح" میں ہے، اور اعتبار چھونے اور دیکھنے کے وقت کی شہوت کا ہے، ان کے بعد کا نہیں [۱]۔

شہوت کی حد:

۱۴- دیکھنے اور چھونے میں شہوت کی حد: عضو تناسل کا حرکت کرنا یا اگر پہلے سے اس میں حرکت ہو تو مزید حرکت ہونا ہے، یہی حنفیہ کے یہاں مفتی بہ ہے [۲]۔

تفصیل اصطلاح "لواط" اور "نکاح" میں ہے۔

رجعت پر شہوت کا اثر:

۱۵- جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ رجعت قول

(۱) بدائع الصنائع ۵/۱۱۹-۱۲۴، الشرح الکبیر ۲/۲۱۵، مغنی المحتاج ۳/۱۲۸، ۱۲۹، المغنی ۶/۵۵۲، ۵۶۰۔

(۲) ابن عابدین ۵/۲۳۵، مغنی المحتاج ۳/۱۳۲، ۱۳۳، کشاف القناع ۵/۱۵ طبع دارالفکر۔

(۳) سورۂ نساء/۲۴۔

(۱) البدائع ۲/۲۶۰-۲۶۱، المغنی ۶/۵۷۷۔

(۲) ابن عابدین ۲/۲۸۰۔

اور فعل دونوں سے ہوتی ہے، فعل سے ان کی مراد: وطی اور اس کے مقدمات ہیں، اور وطی کے مقدمات شہوت کے ساتھ چھونے سے خالی نہیں ہوتے۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ فعل مثلاً: وطی اور اس کے مقدمات سے رجعت نہیں ہوتی [1]، بلکہ اس میں قول ضروری ہے، یہ عقد نکاح پر قیاس ہے، اس لئے کہ نکاح اس پر دلالت کرنے والے قول کے بغیر درست نہیں۔

اس میں اختلاف کی تفصیل اصطلاح: ''رجعۃ'' میں ہے۔

شہوت کو توڑنا:

١٦- جو شادی کرنا چاہے لیکن استطاعت نہ ہو، وہ روزہ کے ذریعہ اپنی شہوت کو توڑے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "**يا معشر الشباب من استطاع الباءة فليتزوج، فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج، ومن لم يستطع فعليه بالصوم، فإنه له وجاء**" [2] (اے نوجوانوں کی جماعت! جو تم میں سے نکاح کے خرچ کی طاقت رکھتا ہو (یعنی نان ونفقہ دے سکتا ہو) تو اسے نکاح کر لینا چاہئے، اس لئے کہ وہ آنکھوں کو خوب نیچا کرنے والا، اور شرمگاہ کو زیادہ محفوظ رکھنے والا ہے اور جو طاقت نہ رکھے تو وہ روزے رکھے کہ یہ اس کے لئے گویا خصی کرنا ہے)۔

لہذا جس کے پاس نکاح کا خرچہ نہ ہو وہ روزہ کے ذریعہ شہوت کو توڑے، کافور وغیرہ سے نہ توڑے، بلکہ ایسا کرنا مکروہ ہے، شہوت کے ختم کرنے کی تدبیر کرنے میں اگر غالب گمان ہو کہ وہ کلی طور پر شہوت کو نہیں ختم کرے گا، بلکہ فی الحال کمزور کر دے گا، اور اگر اس کو اس کے خلاف دوائیں لے کر لوٹانا چاہے تو ایسا کرنا ممکن ہوگا تو ایسا کرنا مکروہ ہے، لیکن اگر وہ شہوت کو ختم کر دے تو حرام ہے [1]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''نکاح'' میں ہے۔

---

(١) ابن عابدین ٢/ ٥٣٠، الشرح الصغیر ٢/ ٦٠٦، القوانین الفقہیہ/ ٢٣٩، مغنی المحتاج ٣/ ٣٣٧، کشاف القناع ٥/ ٣٤٣۔

(٢) حدیث: "يا معشر الشباب من استطاع الباءة" کی روایت بخاری (الفتح ٩/ ١١٢ طبع السلفیہ) اور مسلم (٢/ ١٠١٨ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن مسعود سے کی ہے۔

(١) نہایۃ المحتاج ٦/ ١٧٩، ٨/ ٤١٦، ٤١٧، الجمل ٥/ ٤٩١، أسنی المطالب ٣/ ١٠٧، مطالب اولی النہی ٥/ ٥۔

شہید

تعریف:

۱-"شہید" کا معنی لغت میں: حاضر، گواہ، عالم جو اپنے علم کو بیان کرے، ہے، اسی معنی میں یہ فرمان باری ہے: "شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ"[۱] (جبکہ تم میں سے کسی کو موت آجائے)۔ شہید اللہ کا ایک نام ہے، اور اس کا معنی اپنی شہادت میں امانت دار ہونا اور حاضر ہونا ہے۔

شہید: اللہ کے راستہ میں قتل کیا گیا شخص ہے، جمع "شہداء" ہے۔ ابن الانباری نے کہا: شہید کو شہید اس لئے کہتے ہیں کہ اللہ اور اس کے فرشتوں نے اس کے لئے جنت کی گواہی دی ہے[۲]، اور ایک قول ہے: اس لئے کہ وہ لوگوں پر ان کے اعمال کا گواہ ہوگا[۳]۔

شہید فقہاء کی اصطلاح میں: وہ مسلمان ہے جو کفار سے لڑائی میں اسی کے سبب مرجائے[۴]۔

شہید کی کچھ اور قسمیں ہیں جو آخرت کے ثواب کے اعتبار سے اس کے ساتھ لاحق ہیں، جن کا بیان آئے گا۔

(۱) سورۂ مائدہ ۱۰۶۔

(۲) لسان العرب۔

(۳) القرطبی ۴/ ۲۱۸۔

(۴) مغنی المحتاج ۱/ ۳۵۰، نیز دیکھئے: ابن عابدین ۱/ ۶۰۷، ۶۰۸۔

شہید کا درجہ:

۲-شہید کا اللہ تعالی کے یہاں بلند درجہ ہے، متعدد آیات میں قرآن کریم نے اس کی شہادت دی ہے، ان میں سے چند درج ذیل ہیں: فرمان باری ہے: "وَلَاتَحْسَبَنَّ الَّذِيْنَ قُتِلُوْا فِي سَبِيْلِ اللّٰهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُوْنَ، فَرِحِيْنَ بِمَا آتَاهُمُ اللّٰهُ مِنْ فَضْلِهِ وَ يَسْتَبْشِرُوْنَ بِالَّذِيْنَ لَمْ يَلْحَقُوْا بِهِمْ مِّنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَاهُمْ يَحْزَنُوْنَ، يَسْتَبْشِرُوْنَ بِنِعْمَةٍ مِّنَ اللّٰهِ وَفَضْلٍ وَّ أَنَّ اللّٰهَ لَا يُضِيْعُ أَجْرَ الْمُؤْمِنِيْنَ"[۱] (اور جو لوگ اللہ کی راہ میں مارے گئے ہیں انہیں ہرگز مردہ مت خیال کرو، بلکہ وہ تو اپنے پروردگار کے پاس زندہ ہیں، رزق پاتے رہتے ہیں ان (نعمتوں) سے مسرور ہیں جو اللہ نے انہیں اپنے فضل سے عطا کی ہیں، اور جو لوگ ان کے بعد والوں سے ابھی ان سے نہیں جا ملے ہیں ان کی بھی اس حالت میں خوش ہیں کہ ان پر نہ کچھ خوف ہوگا اور نہ وہ غمگین ہوں گے، وہ لوگ خوش ہو رہے ہیں اللہ کے انعام اور فضل پر اور اس پر کہ اللہ ایمان والوں کا اجر ضائع نہیں کرتا)۔

نیز فرمان باری ہے: "فَلْيُقَاتِلْ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ الَّذِيْنَ يَشْرُوْنَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ، وَمَنْ يُّقَاتِلْ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ فَيُقْتَلْ أَوْ يَغْلِبْ فَسَوْفَ نُؤْتِيْهِ أَجْراً عَظِيْمًا"[۲] (تو (اگر یہ ہے تو) اسے چاہئے کہ اللہ کی راہ میں لڑے ان لوگوں سے جو دنیا کی زندگی خریدے ہوئے ہیں آخرت کے عوض میں، اور جو کوئی اللہ کی راہ میں لڑتا ہے تو مارا جائے یا جیت جائے (بہرصورت) ہم اس کو عنقریب اجر عظیم دیں گے)۔

صحیح احادیث شہید کے لئے اس مرتبہ کی شاہد ہیں مثلاً:

(۱) سورۂ آل عمران ۱۶۹-۱۷۱۔

(۲) سورۂ نساء/ ۷۴۔

حضرت انسؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "ما أحد يدخل الجنة يحب أن يرجع إلى الدنيا وله ماعلى الأرض من شيء إلا الشهيد يتمنى أن يرجع إلى الدنيا فيقتل عشر مرات لما يرى من الكرامة"(۱) (جو بھی جنت میں چلا جائے گا، اس کو پھر دنیا میں آنے کی آرزو نہ ہوگی اگر چہ اس کو ساری زمین کی چیزیں دے دی جائیں، البتہ شہید پھر دنیا میں آنے اور دس بار قتل ہونے کی تمنا کرے گا، کیوں کہ وہ شہادت کے درجہ کو دیکھے گا)۔

حضرت ابودرداءؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "يشفع الشهيد في سبعين من أهل بيته"(۲) (شہید اپنے گھر والوں میں سے ستر کے بارے میں سفارش کرے گا)۔

ایک دوسری حدیث میں ہے: "للشهيد عند الله ست خصال: يغفر له في أول دفعة، و يرى مقعده من الجنة، ويجار من عذاب القبر، ويأمن من الفزع الأكبر ويوضع على رأسه تاج الوقار، الياقوتة منها خير من الدنيا وما فيها، ويزوج اثنتين و سبعين زوجة من الحور، ويشفع في سبعين من أقاربه"(۳) (اللہ کے یہاں شہید کے لئے چھ صفات (انعامات) ہیں: پہلے حملے پر اس کو بخش دیا جاتا ہے، جنت میں اس کا جوٹھکانا ہے وہ اس کو دکھا دیا جاتا ہے، عذاب قبر سے بچایا جاتا ہے، بڑے گھبراہٹ (یعنی یوم حشر کی گھبراہٹ) سے محفوظ رہتا ہے، اس کے سر پر وقار کا تاج رکھا جاتا ہے، جس کا ایک یاقوت دنیا اور دنیا کی تمام چیزوں سے بہتر ہے، بہتّر حوروں سے اس کی شادی کردی جاتی ہے، اس کے ستر قریبی رشتہ داروں کے متعلق اس کی شفاعت قبول کی جاتی ہے)۔

(۱) حدیث: "ما أحد يدخل الجنة يحب أن يرجع إلى الدنيا ......" کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۳۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۴۹۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "يشفع الشهيد في سبعين من أهل بيته" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۳۴ تحقیق عزت عبید دعاس) اور ابن حبان (الإحسان ۷/ ۸۴ طبع دارالکتب العلمیہ) نے کی ہے، الفاظ ابوداؤد کے ہیں اور ابن حبان نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۳) حدیث: "للشهيد عند الله ست خصال" کی روایت ترمذی (۴/ ۱۸۷، ۱۸۸ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

شہید کی قسمیں:

۳- شہید کی تین قسمیں ہیں: اول: دنیا وآخرت کا شہید، دوم: دنیا کا شہید، سوم: آخرت کا شہید(۱)۔

دنیا وآخرت کا شہید: جو کفار کے ساتھ جنگ میں آگے بڑھتے ہوئے بھاگتے ہوئے نہیں قتل کیا جائے، اللہ کی بات اونچی رہے اور کفار کی بات نیچی، کوئی دنیاوی غرض نہ ہو(۲)۔

حضرت ابوموسی اشعریؓ کی حدیث میں ہے: "إن رجلا أتى النبي علیہ وسلم فقال مستفهما: الرجل يقاتل للمغنم، والرجل يقاتل للذكر، و الرجل يقاتل ليرى مكانه، فمن في سبيل الله؟ قال عليه الصلاة و السلام : من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا، فهو في سبيل الله"(۳) (ایک آدمی خدمت نبوی میں آیا اور اس نے یہ سوال کیا: آدمی غنیمت حاصل کرنے کے لئے لڑتا ہے، آدمی نام کے لئے لڑتا ہے، آدمی اپنا

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۳۵۰ شائع کردہ المکتبۃ الاسلامیہ، حاشیہ رد المحتار ۲/ ۲۵۲ طبع دوم، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۴۲۵ طبع دار إحیاء الکتب العربیہ، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۳۹۳-۳۹۹ شائع کردہ مکتبۃ القاہرہ۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۳۵۰۔

(۳) حدیث: "من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله ......" کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۲۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۵۱۲، ۱۵۱۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

مرتبہ وحیثیت دکھانے کے لئے لڑتا ہے تو اللہ کی راہ میں لڑنے والا کون ہے؟ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جو اس لئے لڑے کہ اللہ کا کلمہ بلند ہو تو وہ اللہ کی راہ میں ہے)۔

دنیا کا شہید: جو کفار کے ساتھ لڑائی میں مارا جائے، لیکن اس نے مال غنیمت میں خیانت کی ہو یا دکھانے کے لئے یا کسی اور دنیاوی غرض سے جنگ کی ہو۔

آخرت کا شہید: جو ناحق بغیر جنگ کے قتل کیا جائے اور جیسے پیٹ کے مرض یا طاعون یا ڈوبنے کے سبب مرنے والا، اور جیسے پردیس میں مرنے والا، اور جیسے طالب علم اگر طالب علمی کے دوران مرجائے، عورت جو دردزہ میں مرجائے وغیرہ، پردیسی آدمی سے وہ پردیسی مستثنیٰ ہے جو پردیس میں گناہ کے لئے جائے، اور ڈوبنے والے سے وہ شخص مستثنیٰ ہے جس نے نافرمانی میں سمندر کا سفر کیا، مثلاً: جب سمندری سفر میں سلامتی کے ساتھ نہ پہنچنا غالب ہو، یا اس نے کسی معصیت کے ارتکاب کی خاطر سمندر کا سفر کیا، اور دردزہ والی عورت سے وہ عورت مستثنیٰ ہے جس کا حمل زنا کے سبب ہو[1]۔

حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: **"الشهداء خمسة: المطعون، والمبطون، والغرق، وصاحب الهدم، و الشهيد في سبيل الله"**[2] (شہداء پانچ ہیں: جو طاعون سے مرے، جو پیٹ کے عارضہ سے مرے، جو ڈوب کر مرے، جو دب کر مرے، اور جو اللہ کی راہ میں مارا جائے)، اور حضرت انسؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"الطاعون شهادة لكل مسلم"**[3] (طاعون ہر مسلمان کے لئے شہادت ہے)، ایک حدیث میں فرمان نبوی ہے: **"من قتل دون ماله فهو شهيد"**[1] (جو اپنے مال کی حفاظت میں مارا جائے وہ شہید ہے)۔

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۳۵۰۔

(۲) حدیث: "الشهداء خمسة : المطعون ......" کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۱۴۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۵۲۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "الطاعون شهادة لكل مسلم" کی روایت بخاری (الفتح

شہید کو غسل دینا اور اس کی نماز جنازہ پڑھنا:

۴- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ میدان جنگ کے شہید کو غسل نہیں دیا جائے گا، اس کے برخلاف حسن بصری اور سعید بن مسیّب نے کہا کہ غسل دیا جائے گا[2]۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ اس کی نماز جنازہ واجب ہے[3]، یہی خلال اور ثوری کا قول ہے، امام احمد سے مروی ہے کہ مستحب ہے[4]۔

نماز جنازہ کے واجب ہونے کے حق میں حنفیہ کا استدلال حضرت ابن عباس و ابن زبیر کی اس روایت سے ہے: **"انه عليه الصلاة والسلام صلى على شهداء أحد، وكان يؤتى بتسعة تسعة، وحمزة عاشرهم، فيصلى عليهم، وقالوا: إنه صلى الله عليه وسلم صلى على غيرهم"**[5] (حضور ﷺ

= ۱۰/ ۱۸۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۵۲۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "من قتل دون ماله فهو شهيد" کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۱۲۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۱۲۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۲/ ۳۹۳، بدایۃ المجتہد ۱/ ۲۳۲ شائع کردہ مکتبۃ الکلیات الازہریہ۔

(۳) تبیین الحقائق ۱/ ۲۴۷۔

(۴) المغنی ۲/ ۳۹۳۔

(۵) حدیث ابن عباس و ابن زبیر: "أنه عليه الصلاة والسلام صلى على شهداء أحد" ان دونوں حدیثوں کی روایت امام طحاوی نے شرح معانی الآثار (۱/ ۵۰۳ طبع مطبعہ انوار محمدیہ) میں کی ہے، ابن زبیر کی حدیث کی اسناد حسن ہے، اور ابن عباس کی حدیث کے ایک راوی کے بارے میں ابن حجر نے التلخیص الحبیر (۲/ ۱۱۷ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں کہا: "اس میں معمولی ضعف ہے"۔

نے شہداء احد کی نماز جنازہ پڑھی، نو نو شہداء کو جن میں دسویں حضرت حمزہ ہوئے، لایا جاتا، اور آپ ان کی نماز جنازہ پڑھتے تھے، انہوں نے کہا: حضور ﷺ نے ان کے علاوہ کی بھی نماز جنازہ پڑھی ہے)۔

شداد بن ہاد کی روایت ہے: "أن رجلاً من الأعراب جاء إلى النبي ﷺ فآمن به واتبعه ثم قال: أ هاجر معک، فأوصى به النبي ﷺ بعض أصحابه، فلما كانت غزوة، غنم النبي ﷺ سبيا فقسم وقسم له، فأعطى أصحابه ما قسم له، وكان يرعى ظهرهم، فلما جاء دفعوه إليه فقال: ما هذا؟ قالوا: قسم قسّمه لک النبي ﷺ فأخذه فجاء به إلى النبي ﷺ فقال: ما هذا؟ قال: قسمته لک، قال: ما على هذا اتبعتک ولكني اتبعتک على أن أرمى إلى ههنا، وأشار إلى حلقه بسهم فأموت فأدخل الجنة، فقال: إن تصدق الله يصدقک، فلبثوا قليلا ثم نهضوا في قتال العدو فأتي به النبي ﷺ يحمل قد أصابه سهم حيث أشار. فقال النبي ﷺ: أ هو هو؟ قالوا: نعم، قال: صدق الله فصدقه، ثم كفنه النبي ﷺ في جبة النبي ﷺ ثمّ قدمه فصلىّ عليه، فكان فيما ظهر من صلاته: اللهم هذا عبدک خرج مهاجرا في سبيلک فقتل شهيدا أنا شهيد على ذلک"[1] (ایک اعرابی خدمت نبوی میں آیا، مسلمان ہوا، آپ کی پیروی کی، پھر اس نے کہا: میں آپ کے ساتھ ہجرت کر کے آجاؤں، حضور ﷺ نے بعض صحابہ کو اس کی وصیت کی، پھر ایک غزوہ ہوا، حضور ﷺ کو غنیمت میں قیدی ملے، آپ نے ان کو تقسیم کر دیا، اور اس آدمی کا بھی حصہ رکھا، اس کے ساتھیوں کو اس کا حصہ دے دیا گیا، وہ ان کی سواری کے اونٹ چرایا کرتا تھا، جب وہ آیا تو لوگوں نے اس کو اس کا حصہ دیا، اس نے کہا: یہ کیا ہے؟ انہوں نے کہا: حضور ﷺ نے تقسیم کر کے تمہارا حصہ دیا ہے، وہ اس کو لے کر خدمت نبوی میں آیا، اور عرض کیا: یہ کیا ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: میں نے تمہارا حصہ لگایا ہے، اس نے کہا: اس کی خاطر میں نے آپ کی پیروی نہیں کی، بلکہ اس لئے آپ ﷺ کی پیروی کی ہے تا کہ مجھے یہاں (اور اس نے اپنے حلق کی طرف اشارہ کیا) تیر لگے، میں مرجاؤں اور جنت میں چلا جاؤں، آپ نے فرمایا: اگر تم اللہ کو یہ سچ کر دکھاؤ تو اللہ تمہاری بات کو سچ کر دکھائے گا، کچھ دیر ٹھہرے رہے، پھر دشمن سے لڑنے کے لئے گئے، اس کو اٹھا کر خدمت نبوی میں لایا گیا، ان کو ایک تیر اس جگہ لگا تھا جہاں انہوں نے اشارہ کیا تھا، آپ نے فرمایا: یہ وہی آدمی ہے؟ لوگوں نے کہا: ہاں، آپ نے فرمایا: اس نے اللہ کو سچ کر دکھایا، اللہ نے اس کی بات سچ کر دکھائی، پھر حضور ﷺ نے اس کو اپنے جبہ میں کفنایا، اس کو آگے کیا اور نماز جنازہ پڑھی، آپ کی نماز میں جو الفاظ ظاہر ہوئے ان میں یہ تھا: اے اللہ! یہ تیرا بندہ ہے، تیرے راستہ میں ہجرت کر کے نکلا، اور شہید ہو گیا، میں اس پر گواہ ہوں)۔

نیز حضرت عقبہ بن عامرؓ کی روایت ہے: "أنه عليه الصلاة والسلام خرج يوما فصلى على أهل أحد صلاته على الميت ثم انصرف إلى المنبر"[1] (رسول اللہ ﷺ ایک دن نکلے اور شہداء احد پر ایسی نماز پڑھی جیسے میت پر پڑھا کرتے تھے، پھر

---

(۱) حدیث شداد بن الہاد: "أن رجلا من الأعراب.." کی روایت نسائی (۶۰/۴، ۶۱ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے، اور اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۱) حدیث عقبہ بن عامر: "أنه خرج يوماً فصلى على أهل أحد" کی روایت بخاری (الفتح ۲۰۹/۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱۷۹۵/۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

لوٹ کر منبر پر آئے)۔ حنفیہ نے کہا: میت پر نماز اس کے اکرام واعزاز میں مشروع ہے، اور گناہ سے پاک بھی اس سے بے نیاز نہیں جیسے نبی اور بچہ۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ اس کو غسل نہیں دیا جائے گا، اور نہ نماز جنازہ پڑھی جائے گی، بلکہ بعض مالکیہ نے ان دونوں کے حرام ہونے کی صراحت کی ہے (۱)۔

شافعیہ نے کہا: (۲) شہید کو غسل دینا اور اس کی نماز جنازہ حرام ہے، اس لئے کہ قرآنی صراحت کے مطابق وہ زندہ ہے، نیز اس لئے کہ حضرت جابرؓ کی روایت میں ہے: "**أن النبي ﷺ أمر في قتلى أحد بدفنهم ولم يغسلوا ولم يصل عليهم**" (۳) (رسول اللہ ﷺ نے شہداء احد کے دفن کرنے کا حکم دیا، ان کو غسل نہیں دیا گیا، آپ نے ان کی نماز جنازہ نہیں پڑھی)۔ متواتر طرق سے مروی ہے کہ حضور ﷺ نے ان کی نماز جنازہ نہیں پڑھی اور آپ نے شہداء احد کے بارے میں فرمایا: "**زملوهم بدمائهم**" (۴) (ان کو ان کے خون کے ساتھ لپیٹ دو)۔

جس کو مشرکین کی جماعت نے قتل کیا ہے اس کو غسل دینا اور نماز جنازہ پڑھنا شاید اس مقصد سے ترک کیا گیا ہے کہ وہ اپنے زخموں کے ساتھ اللہ تعالی سے ملاقات کریں، اس لئے کہ حدیث میں ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "**أن ريح الكلم ريح المسك**

(۱) شرح الخرشی ۲/۱۴۰، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/۴۲۵، شرح منح الجلیل علی مختصر خلیل للشیخ محمد علیش ۱/۳۱۲۔
(۲) مغنی المحتاج ۱/۳۴۹۔
(۳) حدیث جابر: "أن النبی ﷺ أمر في قتلى أحد بدفنهم......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/۲۰۹ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔
(۴) حدیث: "زملوهم بدمائهم" کی روایت نسائی (۴/۷۸ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے حضرت عبداللہ بن ثعلبہ سے کی ہے، اور اس کی اسناد صحیح ہے۔

واللون لون الدم" (۱) (زخم کی مہک مشک کی خوشبو کی طرح ہوگی، اور رنگ خون کا رنگ ہوگا)۔ اللہ تعالی کی طرف سے اعزاز واکرام پاکر وہ نماز جنازہ سے بے نیاز ہیں، نیز اس میں باقی ماندہ مسلمانوں کے لئے تخفیف اور سہولت ہے، اس لئے کہ مشرکین کے لشکر سے جنگ کرنے والے زخمی ہوں گے۔ دشمن کے لوٹ آنے کا اندیشہ ہوگا، ان کا پیچھا کرنے کی توقع بھی ہوگی، انہیں اپنے گھر والوں کی فکر ہوگی اور گھر والوں کو ان کی فکر ہوگی۔

اس کی حکمت: ان پر شہادت کے اثر کو باقی رکھنا اور ان کی تعظیم کرنا ہے کہ وہ مسلمانوں کی دعا سے بے نیاز ہیں (۲)۔

مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**ليس شيء أحب إلى الله من قطرتين و أثرين قطرة من دموع في خشية الله، و قطرة دم تهراق في سبيل الله، أما الأثران فأثر في سبيل الله، و أثر في فريضة من فرائض الله**" (۳) (دو قطروں اور دو نشانات سے بڑھ کر اللہ تعالی کے نزدیک کوئی چیز محبوب نہیں: ایک ان آنسوؤں کا قطرہ جو اللہ کے ڈر سے ٹپکے، دوسرا خون کا قطرہ جو اللہ کے راستے میں بہایا جائے، رہ گئے دو نشانات تو ایک نشان وہ ہے جو اللہ کے راستہ میں ہو، دوسرا وہ نشان جو اللہ کے فرضوں میں سے کسی فرض کی ادائیگی میں ہو)۔

جمہور حنابلہ کی رائے ہے کہ شہید کو غسل دینا حرام ہے، یہ امام احمد سے ایک روایت ہے، البتہ بعض حنابلہ کی رائے ہے کہ یہ مکروہ

(۱) حدیث: "أن ريح الكلم ريح المسك" کی روایت بخاری (الفتح ۶/۲۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۴۹۸-۱۴۹۹، طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہ سے کی ہے۔
(۲) الأم ۱/۲۳۷، مغنی المحتاج ۱/۳۴۹-۳۵۰۔
(۳) حدیث: "ليس شيء أحب إلى الله من قطرتين ......" کی روایت ترمذی (۴/۱۹۰ طبع الحلبی) نے حضرت ابوامامہ سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن غریب ہے۔

ہے، حنابلہ کے یہاں اصح روایت کے مطابق شہید پر نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی، ان کے یہاں ایک روایت ہے کہ نماز جنازہ واجب ہے، بعض علماء حنابلہ اسی کی طرف مائل ہیں، جیسے خلال، ابوالخطاب اور ابوبکر بن عبدالعزیز (جیسا کہ) "التنبیہ" میں ہے[1]۔

جس شہید کے لئے غسل اور نماز جنازہ نہیں اس کا ضابطہ:

۵- فقہاء کی رائے ہے کہ جس کو مشرکین جنگ میں قتل کردیں، یا وہ میدان جنگ میں اس حال میں مردہ پایا جائے کہ اس پر زخموں کا اثر یا خون ہو اس کو غسل نہیں دیا جائے گا، اس لئے کہ شہداء احد کے بارے میں فرمان نبوی ہے: "**زملوهم بكلومهم و دمائهم ولا تغسلوهم**"[2] (ان کو ان کے زخموں اور خون کے ساتھ لپیٹ دو، ان کو غسل نہ دو)، اس میں حسن اور سعید بن مسیّب کے سوا کسی کا اختلاف منقول نہیں[3]۔ مذکورہ بالا شہید کے علاوہ میں فقہاء کا اختلاف ہے: مالکیہ وشافعیہ کی رائے ہے کہ جو مسلمان کفار سے لڑائی کے سبب، لڑائی کے دوران مرجائے اس کو غسل نہیں دیا جائے گا، خواہ اس کو کوئی کافر قتل کرے، یا کسی مسلمان کا ہتھیار غلطی سے اس کو لگ جائے، یا خود اس کا اپنا ہتھیار پلٹ کر اس کو لگ جائے یا وہ اپنی سواری سے گرجائے یا جانور اس کو روند دے اور وہ مرجائے یا لڑائی کے بعد مقتول ملے، اور موت کا سبب معلوم نہ ہو، خواہ اس پر خون کا اثر ہو یا نہ ہو، مرد، عورت، آزاد، غلام، اور بالغ وبچہ میں کوئی فرق نہیں[4]۔

(۱) الإنصاف فی مسائل الخلاف للمرداوی ۱/ ۳۹۹-۵۰۰ طبع اول، المغنی ۲/ ۳۹۳۔

(۲) حدیث: "زملوهم......" کی تخریج فقرہ نمبر ۴ میں گذر چکی۔

(۳) فتح القدیر ۲/ ۱۰۲، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۶۷، مواہب الجلیل ۲/ ۲۴۶، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۱۸، المجموع ۵/ ۲۶۰، المغنی ۲/ ۵۲۸، الإنصاف ۲/ ۴۹۸۔

(۴) المجموع ۵/ ۲۶۰، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۱۸، مواہب الجلیل ۲/ ۲۴۶-۲۴۷۔

حنفیہ نے کہا: جس مسلمان کو دھار دار آلہ سے ناحق قتل کیا جائے اور وہ پاک وبالغ ہو، اس کے قتل میں کوئی مالی عوض واجب نہ ہو، اس کو غسل نہیں دیا جائے گا، لیکن اگر وہ جنبی ہو یا بچہ ہو، یا اس کے قتل میں دیت واجب ہو تو اس کو غسل دیا جائے گا، اور اگر وہ میدان جنگ میں مردہ پایا جائے اور اس پر زخم کا اثر یا خلاف معمول مقام پر خون ہو، جیسے آنکھ میں تو اس کو غسل نہیں دیا جائے گا۔

اگر خون ایسی جگہ سے نکلے جہاں سے عادتاً اکثر بلا کسی آفت کے نکلتا ہے جیسے ناک، پیچھے کا راستہ، اور آگے کا راستہ تو اس کو غسل دیا جائے گا، حنفیہ کے نزدیک شہید کو غسل دینے میں اصل (ضابطہ) یہ ہے کہ ہر وہ شخص جو حربیوں یا باغیوں یا رہزنوں سے جنگ میں قتل کیا جائے یعنی قتل کی نسبت دشمن کی طرف ہو، وہ شہید ہوگا، خواہ دشمن نے براہ راست مارا ہو یا اس کا سبب بنا ہو، اور جو کسی ایسے سبب سے مارا جائے جس کا تعلق دشمن سے نہ ہو وہ شہید نہیں ہوگا، لہذا اگر وہ اپنی سواری سے دشمن کی طرف سے جانور کو بدکائے بغیر گرجائے یا کسی مشرک کا جانور بدک کر بھاگے، اس پر کوئی سوار نہ ہو، اور وہ کسی مسلمان کو روند دے، یا کوئی مسلمان دشمن پر تیر چلائے، جو کسی مسلمان کو لگ جائے، یا مسلمان بھاگے اور دشمن ان کو کسی خندق یا آگ میں کودنے پر مجبور کردے، یا مسلمان اپنے چاروں طرف "حسک"[1] بچھادیں، اور بھاگتے ہوئے یا کفار پر حملہ کے دوران اس پر چلے جائیں اور مرجائیں تو ان کو غسل دیا جائے گا، اسی طرح اگر کوئی مسلمان دشمن کے قلعہ پر چڑھ جائے تاکہ مسلمانوں کی خاطر اس کا دروازہ کھول دے، لیکن اس کا پاؤں پھسل جائے، اور وہ مرجائے تو

(۱) الحسک: لوہے کے کانٹے جن کو لشکر کے چاروں طرف ڈال دیا جاتا ہے اور گھوڑوں کے گزرنے کی جگہوں پر بچھا دیا جاتا ہے، جو ان کے کھروں میں دھنس جاتے ہیں۔

اس کو غسل دیا جائے گا(۱)۔

حنابلہ نے کہا: شہید کو غسل نہیں دیا جائے گا، خواہ وہ مکلّف ہو یا نہ ہو، الا یہ کہ وہ جنبی ہو یا حیض یا نفاس والی عورت ہو جو اپنے حیض یا نفاس سے پاک ہو چکی ہو، اور اگر مسلمان اپنے جانور سے گر جائے یا اس حال میں مردہ پایا جائے کہ اس پر کوئی اثر نہ ہو، یا لڑائی میں کسی اونچی جگہ سے گر جائے یا جانور اس کو مار دے اور وہ مر جائے، یا اس کا اپنا تیر الٹ کر لگ جائے تو ان تمام حالات میں مذہب میں ''صحیح'' یہ ہے کہ اس کو غسل دیا جائے گا، بشرطیکہ یہ دشمن کے فعل سے نہ ہو، اور جو ناحق مارا جائے، کسی بھی ہتھیار سے مارا جائے جیسے چوروں کے ہاتھ مارا ہوا وغیرہ، اس کو جنگ کے شہید کے ساتھ لاحق کیا جائے گا، اور امام احمد سے اصح روایت کے مطابق اس کو غسل نہیں دیا جائے گا(۲)۔

شافعیہ و مالکیہ نے کہا: جس کو چوروں یا باغیوں نے قتل کیا ہو اس کو غسل دیا جائے گا۔

اس کے علاوہ جن لوگوں کے بارے میں آیا ہے کہ وہ شہید ہیں مثلاً: ڈوب کر مرنے والا، پیٹ کے عارضہ سے مرنے والا، ولادت میں مرنے والی عورت وغیرہ، یہ آخرت کے شہید ہیں، لیکن ان کو باتفاق فقہاء غسل دیا جائے گا(۳)۔

شہید سے نجاست کو زائل کرنا:

۶ - مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ اگر شہید کے اوپر شہادت کے خون کے علاوہ کوئی نجاست ہو تو اس کو دھو دیا جائے گا، اگر چہ اس کی وجہ سے شہادت کے خون کو زائل کرنا پڑے، اس لئے کہ نجاست، عبادت کا اثر نہیں، شافعیہ کے یہاں ایک قول کے مطابق: اگر

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/۱۶۷۔

(۲) الانصاف ۲/۵۰۱-۵۰۲ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) المجموع ۵/۲۶۰، روضۃ الطالبین ۲/۱۱۸، مواہب الجلیل ۲/۲۴۶۔

نجاست کے دھونے کے لئے شہادت کے خون کو زائل کرنا پڑے تو نجاست نہیں دھوئی جائے گی(۱)۔ اور یہ گزر چکا ہے کہ حنفیہ کے نزدیک شہید کے اوپر سے نجاست کو دھو دیا جائے گا۔

معرکہ میں لگے زخم کے سبب شہید کی موت:

۷ - مُرتَثّ: ایسا شخص جو جنگ میں زخمی ہو جائے، اور اس میں پائدار زندگی باقی ہو، پھر اس کا انتقال ہو جائے تو اس کو غسل دیا جائے گا، اگر چہ یہ قطعی طور پر معلوم ہو کہ اس کے زخم سے اس کی موت واقع ہوئی ہے(۲)۔

تفصیل اصطلاح ''ارتثاث'' جلد ۳ میں دیکھیں۔

شہید کو کفن دینا:

۸ - کفار کے ساتھ جنگ میں شہید ہونے والے کو عام مردوں کی طرح کفن نہیں دیا جائے گا، بلکہ اس کے جسم سے آلات جنگ اتارنے کے بعد اس کے انہی کپڑوں میں اس کو دفن کر دیا جائے گا جو اس پر میدان جنگ میں تھے، اس لئے کہ حدیث ہے: **''زملوهم بدمائهم، وفي رواية: في ثيابهم''** (ان کو ان کے خون کے ساتھ لپیٹ دو، اور ایک روایت میں ہے: ان کے کپڑوں کے ساتھ لپیٹ دو) اس کی تفصیل اصطلاح: ''تکفین''، فقرہ ۱۴ میں ہے۔

شہید کو دفن کرنا:

۹ - سنت طریقہ یہ ہے کہ شہداء کو انہی جگہوں پر دفن کیا جائے جہاں وہ

(۱) أسنی المطالب ۱/۳۱۵، روضۃ الطالبین ۲/۱۲۰، الإنصاف ۲/۴۹۹، مواہب الجلیل ۲/۲۴۹۔

(۲) أسنی المطالب ۱/۳۱۵، الإنصاف ۲/۵۰۲، رد المحتار ۱/۶۱۰، مواہب الجلیل ۲/۲۴۸۔

شہید ہوئے ہیں، وہاں سے دوسری جگہ منتقل نہ کیا جائے، اس لئے کہ جنگ احد کے موقع پر بعض لوگوں نے اپنے شہداء کو مدینہ منتقل کردیا تو حضور علیہ السلام کے منادی نے آواز لگائی کہ ان کو ان کی شہادت کی جگہوں پر واپس لے چلو(۱)۔

چنانچہ حضرت جابر کہتے ہیں: ''**فبينما أنا في النظارين إذ جاءت عمتي بأبي وخالي عادلتهما على ناضح، فدخلت بهما المدينة لتدفنهما في مقابرنا، إذ لحق رجل ينادي، ألا إن النبي ﷺ يأمركم أن ترجعوا بالقتلى فتدفنوها في مصارعها حيث قتلت، فرجعنا بهما فدفناهما حيث قتلا......**''(۲) (میں تماشہ بینوں میں تھا اچانک کیا دیکھتا ہوں کہ میری پھوپھی میرے والد اور میرے ماموں کو پانی لانے والی ایک اونٹنی پر ایک ادھر، دوسرے کو دوسری طرف لادے ہوئے آئیں، وہ ان دونوں حضرات کو لے کر مدینہ میں داخل ہوئیں، تا کہ ان کو ہمارے قبرستان میں دفن کریں، اچانک پیچھے سے ایک منادی نے آکر اعلان کیا: سنو! رسول اللہ علیہ السلام تمہیں حکم دے رہے ہیں کہ تم اپنے شہداء کو واپس لے کر چلو، اور جہاں وہ شہید ہوئے ہیں وہیں دفن کرو، چنانچہ ہم ان دونوں حضرات کو لے کر واپس آئے اور جہاں شہید ہوئے وہیں دفن کردیا)۔

ایک سے زائد شہداء کو ایک قبر میں دفن کرنا:

۱۰ - دو یا تین آدمیوں کو ایک قبر میں دفن کرنا جائز ہے، اس لئے کہ رسول اللہ علیہ السلام شہداء احد میں سے دو دو کو ایک کپڑے میں لپیٹ دیتے پھر پوچھتے: ''**أيّهم أكثر أخذا للقرآن؟ فإذا أشير له إلى أحدهما قدمه في اللحد وقال: أنا شهيد على هؤلاء يوم القيامة، وأمر بدفنهم في دمائهم ولم يصل عليهم ولم يغسلهم**''(۱) (کس کو قرآن زیادہ یاد تھا؟ جب آپ کو بتایا جاتا تو آپ اس کو قبر میں پہلے رکھتے تھے، اور فرماتے: میں قیامت کے دن ان لوگوں پر گواہ ہوں گا، آپ نے حکم دیا کہ ان کو اسی طرح خون لگا ہوا دفن کردیا جائے، نہ ان پر نماز پڑھی اور نہ ان کو غسل دیا)۔

حضرت عبداللہ بن عمرو بن حرام اور عمرو بن جموح کو ایک قبر میں دفن کیا گیا، اس لئے کہ دونوں میں خاص محبت تھی، اور حضور علیہ السلام نے فرمایا: ''**ادفنوا هذين المتحابين في الدنيا في قبر واحد**''(۲) (دنیا میں ان دو محبت کرنے والوں کو ایک قبر میں دفن کرو)۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''دفن'' فقرہ/ ۱۴ میں ہے۔

---

(۱) البدائع ۱/ ۳۴۴، ابن عابدین ۱/ ۶۱۰، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۱۱، القلیوبی ۱/ ۳۳۹، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۲۰-۱۳۱، المغنی ۲/ ۵۰۹، ۵۳۱، ۵۳۲۔

(۲) حدیث جابر: ''بينا أنا في النظارين'' کی روایت احمد (۳/ ۳۹۸ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، اور اس کی اسناد حسن ہے۔

(۱) حدیث ''أيهم أكثر أخذًا في القرآن'' کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۲۱۲۔ ۲۱۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) زاد المعاد فی ہدی خیر العباد ۲/ ۱۰۹ طبع ۱۳۹۰ھ، ۱۹۷۰ء، البدائع ۱/ ۳۱۹، ابن عابدین ۱/ ۵۹۸، الدسوقی ۱/ ۴۲۲، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۱۴، الروضہ ۲/ ۱۳۸، کشاف القناع ۲/ ۱۴۳، المغنی ۲/ ۵۶۳۔

حدیث: ''ادفنوا هذين المتحابين في الدنيا'' کی روایت ابن سعد نے طبقات (۳/ ۵۶۲ طبع بیروت) میں کی ہے، اس کی اسناد حسن ہے۔

شوری

تعریف:

۱- "شوری" لغت میں کہا جاتا ہے: "شاورته في الأمر واستشرته" (میں نے اس سے بات کی تا کہ اس کی رائے معلوم کروں)، اور استشارہ: مشورہ طلب کرنا، اور أشار عليه بالرأي وأشار يشير: رائے دینا، اور "أشار إليه باليد" اشارہ کرنا ہے[۱]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- رائے:

۲- رأی: عقل، تدبیر اور اعتقاد ہے، اور رجل ذو رأي: صاحب بصیرت اور امور کا ماہر ہے[۲]۔

ب- نصیحت:

۳- نصیحت: اخلاص، سچائی، مشورہ اور عمل ہے۔

نصحت لزيد، أنصح نصحا و نصيحة: یہ لغت فصیح ہے[۳]۔

حدیث میں ہے: " الدين النصيحة قالوا: لمن؟ قال: لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم"[۱] (دین خیر خواہی ہے، دریافت کیا گیا: کس کے لئے؟ آپ نے فرمایا: اللہ کے لئے، اس کی کتاب کے لئے، اس کے رسول کے لئے، مسلمانوں کے حاکموں اور عام مسلمانوں کے لئے)۔

شرعی حکم:

۴- شوری کے بارے میں (بحیثیت شوری) علماء کی دو آراء ہیں:

اول: واجب ہے: یہ قول نووی، ابن عطیہ، ابن خویز منداد اور رازی کی طرف منسوب ہے۔

ان حضرات کا استدلال اس فرمان باری سے ہے: "وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ، إِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِيْنَ"[۲] (اور ان سے معاملات میں مشورہ لیتے رہئے، لیکن جب آپ پختہ ارادہ کرلیں تو اللہ پر بھروسہ رکھئے بیشک اللہ ان سے محبت رکھتا ہے جو اس پر بھروسہ رکھتے ہیں)۔ فرمان باری: "وَشَاوِرْهُمْ" میں امر کا ظاہر وجوب کا متقاضی ہے، حضور ﷺ کو مشورہ کا حکم درحقیقت آپ کی امت کو مشورہ کا حکم دینا ہے، تا کہ وہ آپ کی پیروی کرے، اور اس میں کوئی عیب نہ سمجھے، اسی طرح اللہ تعالی نے ایسے لوگوں کی تعریف میں فرمایا: "وأمرهم شورى بينهم"[۳] (اور کام کرتے ہیں مشورہ سے آپس کے)۔

ابن خویز منداد نے کہا: حکمرانوں پر واجب ہے کہ علماء سے ان دینی امور میں جن کی ان کو واقفیت نہیں، یا جن میں اشتباہ ہے، جنگ سے متعلق امور میں لشکر کے سرداروں، اور مصالح سے متعلق

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: "شور"۔
(۲) لسان العرب مادہ: "رأی"، المصباح المنیر مادہ: "روی"۔
(۳) لسان العرب المصباح المنیر مادہ: "نصح"۔

---

(۱) حدیث: "الدين النصيحة" کی روایت مسلم (۷۴/۱ طبع الحلبی) نے حضرت تمیم الداری سے کی ہے۔
(۲) سورۂ آل عمران/۱۵۹۔
(۳) سورۂ شوری/۳۸۔

امور میں سر برآوردہ لوگوں سے، اور ملک کے مصالح اور اس کی تعمیر و ترقی سے متعلق امور میں نمایاں کاتبین و وزراء، اور گورنروں سے مشورہ کریں۔

ابن عطیہ نے کہا: "شوری، شریعت کے قواعد، اور لازمی احکام میں سے ہے، جو اہل علم و دین سے مشورہ نہ کرے اس کو معزول کرنا واجب ہے، اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں" (۱)۔

شوری کے حکم کو محض صحابہ کرام کی طیب خاطر، اور ان کی حیثیت کو بلند کرنے کے لئے سمجھنا درست نہیں، اس لئے کہ اگر انہیں معلوم ہوتا کہ زیر بحث مسئلہ میں درست رائے معلوم کرنے کے لئے ان کی پوری کوشش صرف کرنے کے باوجود ان کا مشورہ مقبول نہ ہوگا اور اس پر عمل نہیں کیا جائے گا تو اس میں نہ ان کے لئے طیب خاطر ہوتا نہ اس سے ان کی حیثیت بڑھتی، بلکہ ان کو یہ بتلا کر کہ ان کا مشورہ مقبول نہیں ہوگا ان کو وحشت میں ڈالنا ہوتا (۲)۔

دوم: مندوب ہے، یہ قول: قتادہ، ابن اسحاق، شافعی اور ربیع کی طرف منسوب ہے۔

ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ حضور ﷺ کو جنگی تدبیروں اور دشمن سے مڈبھیڑ کے وقت صحابہ کرام سے مشورہ کا حکم دینا ان کی دل جمعی، ان کی حیثیت کو بلند کرنے، اور دین سے ان کو مانوس رکھنے کے لئے تھا، حالانکہ اللہ تعالی نے وحی کی برکت سے آپ کو ان کی رائے سے بے نیاز کر دیا تھا۔

عرب سرداروں سے جب کسی چیز میں مشورہ نہیں کیا جاتا تھا تو ان کو انتہائی گراں گذرتا تھا، اس لئے اللہ تعالی نے اپنے نبی کو صحابہ کرام سے مشورہ کا حکم دیا تا کہ انہیں معلوم ہو کہ آپ ﷺ ان کا اکرام و اعزاز کرتے ہیں اور اس طرح ان کے دل سے کینہ و کدورت نکل جائے گی، لہذا آیت میں "امر" استحباب پر محمول ہے، جیسا کہ اس فرمان نبوی میں ہے: "البکر تستأمر" (۱) (یعنی کنواری سے اس کے نکاح میں اجازت لی جائے گی)، اور اگر باپ اس کو نکاح پر مجبور کر دے تو بھی جائز ہے، البتہ بہتر یہ ہے کہ اس سے اجازت لے لے، اور اس سے مشورہ کر لے تا کہ اس کو اطمینان ہو، اسی طرح یہاں بھی ہے (۲)۔

حضور ﷺ کے حق میں مشورہ کرنے کا حکم:

۵- حضور ﷺ کی خصوصیات شمار کرنے کے ذیل میں فقہاء نے لکھا ہے کہ آپ کے حق میں ایک واجب خصوصیت یہ ہے کہ معاملات میں اپنے گھر والوں اور صحابہ سے مشورہ لیں، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وشاورهم فی الأمر" (۳) (اور ان سے مشورہ لے کام میں)۔ مشورہ لینا آپ کی واجب خصوصیت میں سے ہے، اس کی وجہ (حالانکہ آپ کے علاوہ دوسرے امراء و حکام پر بھی مشورہ لینا واجب ہے) یہ ہے کہ یہ آپ پر آپ کے کمال علم و معرفت کے باوجود واجب ہے۔

صحابہ کرام سے آپ کے مشورہ کرنے میں حکمت یہ ہے: آپ کے بعد حکمراں اس پر عمل کریں، یہ اس لئے نہ تھا کہ اس سے آپ کو کوئی نئی معلومات یا حکم حاصل ہوگا، کیونکہ وحی کی برکت سے آپ

---

(۱) تفسیر القرطبی ۲۴۹/۴، احکام القرآن للجصاص ۴۸/۲، تفسیر الفخر الرازی ۶۷/۹، مواہب الجلیل ۳۹۵/۳ - ۳۹۶، بدائع السلک فی طبائع الملک ۲۹۵/۱۔

(۲) احکام القرآن للجصاص ۴۹/۲۔

(۱) حدیث: "البکر تستأمر" کی روایت مسلم (۱۰۳۷/۲ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عباس سے کی ہے۔

(۲) تفسیر الفخر الرازی ۶۷/۹، تفسیر القرطبی ۲۵۰/۴، احکام القرآن للجصاص ۴۸/۲۔

(۳) سورۂ آل عمران/ ۱۵۹۔

ﷺ ان کے مشورہ سے بے نیاز تھے، نیز ان سے مشورہ لینے میں ان کی دلجوئی، ان کی حیثیت کو بلند کرنا، اور دین سے ان کو مانوس کرنا ہے، حضرت ابوہریرہؓ نے فرمایا: "ما رأيت من الناس أحداً أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله ﷺ"[1] (میں نے کسی کو نہیں دیکھا جو حضور ﷺ سے زیادہ اپنے ساتھیوں سے مشورہ کرتا ہو)۔

۲- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ آپ ﷺ کے مشورہ کا محل وہ مسئلہ ہے، جس میں کوئی نص وارد نہ ہو، اس لئے کہ مشاورت ایک طرح کا اجتہاد ہے اور جہاں نص ہو وہاں اجتہاد نہیں۔

ان کے علاوہ آپ ﷺ کی مشاورت کا محل صرف یہ ہے کہ آپ جنگ اور دوسرے اہم امور جن کے بارے میں لوگوں کے درمیان کوئی حکم موجود نہیں رائے لیں، لیکن جن امور کے متعلق لوگوں کے درمیان کوئی حکم ہے تو آپ اس میں مشورہ نہیں کریں گے، اس لئے کہ مشورہ سے معلومات لی جاتی ہیں، اور نازل شدہ احکام کا حضور ﷺ سے زیادہ علم کسی کے پاس نہیں ہوگا، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ"[2] (اور ہم نے آپ پر بھی یہ نصیحت نامہ اتارا ہے تا کہ آپ لوگوں پر ظاہر کردیں جو کچھ ان کے پاس بھیجا گیا ہے)۔

البتہ احکام کے علاوہ میں تو ہوسکتا ہے کہ لوگوں کو اپنے مشاہدہ سے یا سن کر ایسا علم حاصل ہو جو حضور ﷺ کو نہ پہنچا ہو، اور بہت سے واقعات میں ثابت ہے کہ آپ ﷺ نے اہم امور جن میں کوئی حکم نہیں تھا صحابہ سے مشورہ کیا، اور حضور ﷺ نے اذان کے مسئلہ میں صحابہ سے مشورہ کیا، حالاں کہ وہ ایک دینی امر ہے۔ چنانچہ حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے: "**كان المسلمون حين قدموا المدينة يجتمعون فيتحينون الصلاة ليس ينادى لها، فتكلموا يوما في ذلک، فقال بعضهم: اتخذوا ناقوسا مثل ناقوس النصارى، وقال بعضهم: بل بوقا مثل قرن اليهود، فقال عمر: أولا تبعثون رجلا ينادى بالصلاة؟ فقال رسول الله ﷺ: يا بلال قم فناد بالصلاة**"[1] (مسلمان جب مدینہ آئے تو نماز کے لئے یونہی جمع ہوجاتے تھے، اور نماز کا انتظار کرتے تھے، نماز کے لئے اذان نہیں ہوتی تھی، ایک دن انہوں نے اس کے بارے میں گفتگو کی، بعض کہنے لگے: نصاریٰ کے گھنٹہ کی طرح ایک گھنٹہ بنالو، اور بعض نے کہا: بلکہ یہودیوں کے نرسنگھا کی طرح ایک نرسنگھا بنالو، حضرت عمر نے کہا: ایسا کیوں نہیں کرتے کہ ایک آدمی کو بھیج دو جو نماز کے لئے پکار دیا کرے، اس وقت رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: بلال! اٹھو اور نماز کے لئے اذان دے دو)۔

اسی طرح یہ روایت ہے: "**أنه أراد مصالحة عيينة بن حصن الفزارى والحارث بن عوف المرى، حين حصره الأحزاب فى الخندق على أن يعطيهم ثلث ثمار المدينة، ويرجعا بمن معهما من غطفان عنه، فاستشار سعد بن معاذ وسعد بن عبادة فقالا له: يا رسول الله! أمراً تحبه فنصنعه أم شيئا أمرک الله بل لا بدلنا من العمل به أم شيئا تصنعه لنا؟ قال: بل شيء أصنعه لكم، فأشارا عليه ألا يعطيهما فلم يعطهما شيئاً**"[2] (حضور ﷺ نے غزوہ

---

(۱) حدیث: "مارأيت من الناس أحدًا أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله ﷺ" کی روایت ابن ابی حاتم نے کی ہے، جیسا کہ الدر المنثور للسیوطی (۲/۵۹ ۳ طبع دار الفکر) میں ہے۔

(۲) سورۂ نحل / ۴۴۔

(۱) حدیث ابن عمر: "كان المسلمون حين قدموا المدينة......" کی روایت بخاری (الفتح ۲/۷۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "أنه أراد مصالحة عيينة بن حصن الفزارى و الحارث

خندق کے موقع پر جب تمام گروہوں نے مسلمانوں کو گھیر لیا تھا، مدینہ کا تہائی پھل دینے کی شرط پر عیینہ بن حصن فزاری اور حارث بن عوف المری کے ساتھ مصالحت کرنی چاہی کہ وہ اپنے غطفانی حامیوں کو لے کر واپس چلے جائیں، اور آپ نے سعد بن معاذ اور سعد بن عبادہ سے مشورہ کیا تو ان دونوں حضرات نے عرض کیا: کیا یہ کوئی ایسی بات ہے جو آپ کو پسند ہے اس لئے ہم اس کو انجام دیں، یا یہ کہ اللہ نے اس کا آپ کو حکم دیا ہے، جسے بجالانا ہمارے لئے ضروری ہے، یا آپ اسے ہماری خاطر انجام دینا چاہتے ہیں؟ آپ نے فرمایا: تمہاری خاطر انجام دینا چاہتا ہوں تو ان دونوں حضرات نے آپ ﷺ کو مشورہ دیا کہ انہیں یہ نہ دیں، چنانچہ آپ ﷺ نے انہیں کچھ نہ دیا)۔

اسی طرح حدیث ہے:"**استشار في أسارى بدر، فأشار أبوبكر بالفداء، وأشار عمر بالقتل، فعمل النبي ﷺ برأى أبي بكر رضي الله عنه**"(۱) (بدر کے قیدیوں کے بارے میں حضور ﷺ نے مشورہ طلب فرمایا تو حضرت ابوبکر نے فدیہ قبول کرنے کا مشورہ دیا، اور حضرت عمر نے قتل کردینے کا، آپ ﷺ نے حضرت ابوبکرؓ کی رائے پر عمل فرمایا)۔ یہ مشورہ انفال کی آیت"**ماكان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض**"(۲) (نبی کی شان کے لائق نہیں کہ اس کے قیدی (باقی) رہیں جب تک وہ زمین میں اچھی طرح خونریزی نہ کرلے) کے نازل ہونے سے قبل ہوا تھا۔

نیز روایت ہے:"**ولما نزل النبي ﷺ منزله ببدر قال له الحباب بن المنذر: يا رسول الله! أرأيت هذا المنزل؟ أمنزل أنزلكه الله ليس لنا أن نتقدمه ولا نتأخر عنه؟ أم هو الرأي والحرب والمكيدة، قال: إن هذا ليس لنا بمنزل، فانهض بالناس، حتى نأتي أدنى منزل من القوم فننزله ثم نغوّر ماوراءه من القُلُب، ونبنى لک حوضاً فنملأه ماء، ثم نقاتل الناس، فنشرب ولا يشربون، فقال ﷺ: لقد أشرت بالرأي**"(۱) (جب حضور ﷺ نے بدر میں ایک جگہ پڑاؤ ڈالا تو حباب بن منذر نے کہا: اے اللہ کے رسول! یہ بتائیں کہ یہاں پڑاؤ ڈالنے کا حکم اللہ کی طرف سے نازل ہوا ہے، جس میں ہمارے لئے آگے بڑھنے یا پیچھے ہٹنے کی گنجائش نہیں؟ یا رائے، جنگ اور تدبیر کے لحاظ سے ہے؟ آپ نے فرمایا: رائے، جنگ اور تدبیر کے لحاظ سے ہے، تو انہوں نے کہا: یہاں پڑاؤ ڈالنا ہمارے لئے ٹھیک نہیں، لوگوں کو لے کر اٹھیں تاکہ ہم لوگ مشرکین سے قریب ترین جگہ پہنچ کر پڑاؤ ڈالیں، پھر اس کے پیچھے جتنے کنویں ہیں، ان میں اتر کر خراب کردیں، آپ کے لئے ایک حوض بنا کر اس میں پانی بھر دیں گے، پھر ان لوگوں سے لڑیں گے، اب ہم پانی پی سکیں گے، اور وہ نہیں پی سکیں گے، حضور ﷺ نے فرمایا: واقعی تم نے مناسب رائے دی ہے)۔

واقعہ افک میں آپ نے حضرت علی و اسامہؓ سے مشورہ کیا، حدیث میں ہے کہ آپ نے (منبر پر کھڑے ہوکر) فرمایا:"**ما تشيرون علي في قوم يسبون أهلي؟ ما علمت عليهم إلا**

= ابن عوف المری......" کی روایت ابن اسحاق نے سیرۃ میں زہری سے مرسلاً کی ہے جیسا کہ البدایۃ والنہایہ لابن کثیر (۴/۱۰۴-۱۰۵ طبع مطبعہ سعادہ) میں ہے۔

(۱) حدیث:"استشار في أسارى بدر......" کی روایت مسلم (۱۳۸۵ طبع الحلبی) نے حضرت عمر بن خطاب سے کی ہے۔

(۲) سورۂ انفال/ ۶۷۔

(۱) حدیث"نزول منزله ببدر واستشارته الحباب ......" کی روایت ابن ہشام نے اپنی السیرۃ (۲/۶۲۰ طبع الحلبی) میں ابن اسحاق سے ایسی سند سے کی ہے جس میں انقطاع ہے۔

خیرا"[۱] (تم لوگ ان لوگوں کے بارے میں کیا رائے دیتے ہو جو میرے گھر والوں کو برا بھلا کہتے ہیں، مجھے تو ان کے بارے میں صرف بھلائی کا علم ہے)۔ یہ سورہ نور میں حضرت عائشہؓ کی براءت کے نزول سے قبل کا واقعہ ہے[۲]۔

قضا میں مشورہ کرنا:

۷- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ درپیش واقعات میں اگر اشتباہ ہو، اور فیصلہ کی صورت ظاہر نہ ہو تو قاضی کے لئے مشورہ کرلینا مستحب ہے۔

قضا میں محل مشورہ وہ مسائل ہیں جن میں فقہاء کے الگ الگ اقوال ہوں، اور اجتہاد کے تحت آنے والے وہ مسائل جن میں ان کی آراء میں تعارض ہو۔

جو حکم نص یا اجماع یا قیاس جلی کے سبب معلوم ہو تو اس میں مشورہ کرنے کا دخل نہیں، مالکیہ کے یہاں ایک قول ہے: اگر قاضی مجتہد نہ ہو تو اس کو حکم دیا جائے گا کہ اجتہادی مسئلہ میں کسی ایسے شخص سے مشورہ لئے بغیر فیصلہ نہ کرے جس کے لئے اجتہاد کرنا جائز ہو۔

استحباب کے قول کے مدنظر قاضی اپنے مشیروں کے مشورہ کا پابند نہیں، لہذا اگر وہ اپنے اجتہاد پر فیصلہ کردے تو کسی کو اس پر اعتراض کرنے کا حق نہیں، اس لئے کہ اعتراض کرنے میں قاضی کے خلاف جرأت بے جا ہے، اگرچہ اعتراض کرنے والے کا اجتہاد قاضی کے اجتہاد کے مخالف ہو، البتہ اگر قاضی کتاب اللہ یا حدیث کی کسی نص یا اجماع کے خلاف فیصلہ کرے تو اس پر اعتراض ہوگا، اس لئے کہ اس حالت میں اس کے فیصلہ کو توڑنا واجب ہوگا، قاضی موافق ومخالف دونوں طرح کے فقہاء سے مشورہ لے گا، ان سے ان کے دلائل معلوم کرے گا، تاکہ ہر ایک کی دلیل سے واقف رہے، اور اس کا اجتہاد زیادہ درست ہو[۱]۔

اگر قاضی کا اجتہاد کسی نتیجے پر نہ پہنچے اور واقعہ میں اختلاف واشکال برقرار رہے تو دوسرے شہر کے فقہاء کو خطوط تحریر کرے گا، اس لئے کہ شرعی واقعات میں تحریر کے ذریعہ مشورہ لینا پرانی سنت ہے[۲]۔

مشورہ دینے میں مشیر کا فرض:

۸- جس سے مشورہ لیا جائے اس پر ضروری ہے کہ وہ سچا مشورہ دے، اس لیے کہ فرمان نبوی ہے: "**المستشار مؤتمن**"[۳] (جس سے مشورہ لیا جائے وہ امین ہے)، نیز فرمان نبوی ہے: "**الدین النصیحة**"[۴] (دین خیرخواہی ہے)۔

مشورہ خواہ ذاتی امور میں لیا جائے یا کسی اور کے بارے میں برابر ہے، وہ خوبیاں اور برائیاں بیان کردے، اسی طرح شرعی اور

---

(۱) حدیث: "ماتشیرون علي في قوم یسبون أهلي......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۳؍۳۴۰ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) مطالب اولی النہی ۵؍۳۱، الخصائص للسیوطی ۳؍۲۵۶، حاشیۃ الدسوقی ۲؍۲۱۲، احکام القرآن للجصاص ۲؍۴۹-۵۰، تہذیب الریاسہ وترتیب السیاسہ للقلعی ۱۷۸-۱۸۱، نہایۃ المحتاج ۶؍۱۷۵، روضۃ الطالبین ۷؍۳، الحطاب ۳؍۳۹۵، الخرشی ۳؍۱۵۸۔

---

(۱) حاشیۃ الجمل ۵؍۳۴۷، الشرقاوی علی التحریر ۲؍۴۹۴، حاشیۃ القلیوبی ۴؍۳۰۲، مواہب الجلیل ۶؍۹۳، کشاف القناع ۶؍۳۱۵، مطالب اولی النہی ۶؍۴۷۸، حاشیہ ابن عابدین ۴؍۳۰۳۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴؍۳۰۳۔

(۳) حدیث: "المستشار مؤتمن" کی روایت ترمذی (۴؍۵۸۵ طبع الحلبی) اور حاکم (۴؍۱۳۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابوہریرہ سے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے اس کی موافقت کی ہے۔

(۴) حدیث کی تخریج فقرہ نمبر ۳ میں گذر چکی۔

عرفی عیوب کو بھی بیان کردے۔

اگر برائیوں کو بیان کرنے کا مقصد خیر خواہی ہو تو ان کا ذکر کرنا حرام غیبت میں داخل نہیں۔

یہ حکم ان تمام مسائل کو عام ہے جس کا مقصد اجتماعیت ہو، مثلاً: نکاح، سفر، شرکت، مجاورت (پڑوسی بننا)، امانت رکھنا، کسی سے روایت نقل کرنا، اور اس سے پڑھنا(۱)۔

برائیوں کے ذکر کرنے کے حکم میں فقہاء مذاہب کے یہاں تفصیل ہے، جس کی وضاحت حسب ذیل ہے:

مالکیہ نے کہا: جس سے کوئی مرد کسی عورت سے شادی کرنے کا مشورہ لے تو اس کے لیے جائز ہے کہ عورت کے جو عیوب اس کو معلوم ہیں ان کو بیان کردے تاکہ مرد اس سے احتراز کرے، اور جس سے کوئی عورت کسی مرد سے شادی کے لئے مشورہ لے، اس کے لئے جائز ہے کہ اس مرد کے جو عیوب اس کو معلوم ہیں عورت کو بتادے تاکہ وہ اس سے احتراز کرے۔

مشیر کے لئے برائیاں بیان کرنا اس وقت جائز ہے جب کہ اس مشیر کے علاوہ دوسرے لوگ بھی مسئول عنہ (جس کے متعلق سوال کیا گیا ہے) کے حال سے واقف ہوں، ورنہ بیان کرنا واجب ہوگا، اس لئے کہ یہ مسلمان بھائی کی خیر خواہی کے باب سے ہے، ایک قول ہے: اس پر برائیاں بیان کردینا مطلقاً واجب ہے، خواہ اس کے علاوہ وہاں پر ان برائیوں کو جاننے والا کوئی ہو یا نہ ہو(۲)۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ نکاح اور مبیع وغیرہ میں برائیاں بتادینا واجب ہے، مشورہ لیا جائے یا نہ لیا جائے، بشرطیکہ انجام کار سلامت رہے، یعنی برائیاں بتانے والا اپنی جان، مال اور عزت کو محفوظ سمجھے۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۲/۲۲۰، حاشیہ ابن عابدین ۵/۲۶۲، مطالب اولی النہی ۵/۱۱، القلیوبی وعمیرہ ۳/۲۱۴، حواشی تحفۃ المحتاج ۷/۲۱۳۔

(۲) الشرح الصغیر ۲/۳۴۸، ۷/۲۱۳ طبع دار المعارف مصر۔

شافعیہ کے یہاں ایک قول ہے: جس سے اس کی ذات کے بارے میں مشورہ لیا جائے، اس پر ضروری ہے کہ عیب کو بیان کردے اگر اس عیب سے ''خیار'' ثابت ہوتا ہو، جیسے عنین ہونا، ورنہ اگر وہ معصیت نہ ہو جیسے بخل، تو اس کو ذکر کردینا مسنون ہے، ورنہ ضروری ہے کہ توبہ کرے اور اپنی پردہ پوشی کرے(۱)۔

حنابلہ نے کہا: جس سے کسی پیغام نکاح دینے والے مرد یا پیغام نکاح دی گئی عورت کے بارے میں مشورہ لیا جائے اس کا فرض ہے کہ اس کی برائیاں یعنی عیوب وغیرہ کو بیان کردے، برائیوں کا تذکرہ خیر خواہی کی نیت کے ساتھ ہو تو غیبت نہیں، جو حرام ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: ''**المستشار مؤتمن**'' (مشیر امین بنایا گیا ہے)، نیز حدیث میں ہے: ''**الدین النصیحة**'' (دین خیر خواہی کا نام ہے)، اور اس سے اپنے بارے میں مشورہ لیا جائے تو اس کا بیان کرنا واجب ہے، مثلاً یوں کہے: میرے اندر بخل ہے اور میرے اخلاق میں سختی ہے وغیرہ(۲)۔

عقد امامت کبری میں مشورہ کرنا:

۹- امام کے لئے جائز ہے کہ اپنے بعد خلافت کے لئے چند معین افراد کی مجلس شوری قائم کردے، جو امام کی موت کے بعد (یا اس کی زندگی میں اس کی اجازت سے) اپنے میں سے ایک شخص کو خلافت کے لئے منتخب کرلیں، جیسا کہ حضرت عمرؓ نے اپنے بعد خلافت کے لئے چھ صحابہ کی مجلس شوری قائم کردی تھی، اور وہ یہ تھے: حضرت علی، حضرت زبیر، حضرت عثمان، حضرت عبد الرحمٰن بن عوف، حضرت سعد بن ابی وقاص اور حضرت طلحہؓ اور انہوں نے آپس کے مشورہ کے بعد حضرت عثمان کو خلیفہ منتخب کردیا۔

(۱) حواشی تحفۃ المحتاج ۷/۲۱۳، القلیوبی وعمیرہ ۳/۲۱۴۔

(۲) مطالب اولی النہی ۵/۱۱۔

اس طریقہ پر عقد امامت، استخلاف (خلیفہ بنانے) کے تحت آتا ہے، البتہ استخلاف کسی ایک شخص کے لئے ہوتا ہے، اور یہاں استخلاف محدود و متعدد افراد میں ہورہا ہے جو باہمی مشورہ سے اپنے میں سے کسی کو خلیفہ مقرر کریں گے۔

شوری، عقد امامت کے لئے شرط نہیں، بلکہ امام کے لئے جائز ہے کہ تنہا وہ کسی ایسے شخص کے لئے بیعت کردے جو اس کے اجتہاد کے مطابق اس کا اہل ہو، بشرطیکہ وہ امام کا والد یا لڑکا نہ ہو۔

ارباب حل وعقد کی اس پر رضامندی کی شرط لگانے میں علماء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ بعض علماء کی رائے ہے کہ اس کی بیعت کے لازم ہونے کے لئے ارباب حل وعقد کی رضامندی شرط ہے، اس لئے کہ یہ امت سے وابستہ حق ہے، لہذا امت پر اس کی بیعت ان میں سے ارباب حل وعقد کی رضامندی کے بغیر لازم نہ ہوگی۔

بعض علماء کی رائے ہے کہ ارباب حل وعقد کی رضامندی معتبر نہیں، اس لئے کہ حضرت عمرؓ کی بیعت صحابہ کی رضامندی پر موقوف نہ تھی، نیز اس لئے کہ امام کو اس کا زیادہ حق ہے، لہذا اس سلسلہ میں اس کا اختیار پورے طور پر نافذ ہوگا۔

اگر وہ امام کا لڑکا یا والد ہو تو مشورہ کے بغیر، تنہا امام کی طرف سے اس کی بیعت کرنے کے بارے میں علماء کے تین مذاہب ہیں:

مذہب اول:

امام تنہا ان دونوں میں سے کسی کے لئے بیعت نہیں لے سکتا تا آنکہ ان کے بارے میں ارباب حل وعقد سے مشورہ کرلے۔ اب اگر وہ اس کو اہل سمجھیں تو امام کی طرف سے اس کے لئے بیعت لینا درست ہوگا، اس لئے کہ عقد بیعت تزکیہ (تصدیق) ہے جو گواہی کے قائم مقام ہے، اور امت کے واسطے اس کا کسی کی تقرری کرنا فیصلہ کے قائم مقام ہے، اور امام کے لئے جائز نہیں کہ اپنے والد یا لڑکے کے حق میں گواہی دے یا ان میں سے کسی کے لئے فیصلہ کرے، اس لئے کہ فطری میلان کی وجہ سے اس پر تہمت آئے گی۔

مذہب دوم:

تنہا امام کے لئے ایسا کرنا جائز ہے، اس لئے کہ اس کا حکم امت کے لئے نافذ ہے، لہذا منصب کا حکم نسب کے حکم پر غالب ہوگا، اور اس کی امانت داری میں تہمت راہ نہیں پائے گی، لہذا ایسا ہوگا گویا کہ وہ اپنے لڑکے یا والد کے علاوہ کو امامت کے لئے ولی عہد (نام زد) کردے۔

مذہب سوم:

اس کے لئے جائز ہے کہ اپنے والد کے لئے بیعت لے، لیکن لڑکے کے لئے لینا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ والد کے مقابلہ میں لڑکے کی طرف میلان زیادہ اور قوی ہوتا ہے(۱)۔

---

(۱) حاشیۃ الجمل ۱۲۰/۵، کشاف القناع ۱۵۹/۶، الغیاثی للجوینی رص ۵۵، الأحکام السلطانیہ للماوردی ۷، ۱۰، حاشیہ ابن عابدین ۳۱۰/۳۔

شَورہ

تعریف:

۱- لغت میں ''شورة''کا معنی: حسن و جمال، ہیئت اور لباس ہے، اور ایک قول ہے کہ شورة (پیش کے ساتھ) ہیئت و جمال ہے، اور شورة (زبر کے ساتھ) لباس ہے، حدیث میں ہے: ''أنه أقبل رجل و علیه شورة حسنة''(۱) (ایک آدمی عمدہ پوشاک والا آیا)۔

ابن اثیر نے کہا: شورة (پیش کے ساتھ) جمال وحسن ہے، گویا یہ ''شور'' سے ماخوذ ہے جس کا معنی کسی چیز کو پیش کرنا اور اس کا اظہار کرنا ہے، اور اس کو ''شارة'' بھی کہا جاتا ہے جس کا معنی ہیئت ہے، ابن لتبیہ کی حدیث میں ہے: ''أنه جاء بشوار کثیر''(۲)۔ ابن اثیر نے کہا: شوار: گھریلو سامان ہے(۳)۔ اصطلاح میں: ''شورة'' گھر کا سامان یعنی بستر، پردہ اور لباس ہے(۴)۔

(۱) حدیث: ''أقبل رجل وعلیه شورة حسنة'' کی روایت بخاری (الفتح ۶/۶۷۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/۱۹۷۷ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہ سے کی ہے، لیکن ان دونوں میں لفظ ''شارة'' ہے۔

(۲) حدیث ابن اللتبیة: ''أنه جاء بشوار کثیر'' حدیث کی اصل کی روایت بخاری (۱۳/۱۶۴ الفتح طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۱۴۶۴ طبع الحلبی) نے ابوحمید الساعدی سے کی ہے لیکن ان میں مذکورہ بالا لفظ نہیں، مسلم میں: ''فجاء بسواد کثیر'' کے الفاظ ہیں، اس لفظ کو ابن اثیر نے النہایہ (۲/۵۰۸ طبع الحلبی) میں ذکر کیا ہے لیکن حسب عادت کسی کتاب کا حوالہ نہیں دیا ہے۔

(۳) لسان العرب، نہایۃ ابن الأثیر۔

(۴) شرح الزرقانی ۴/۲۴۴-۲۴۷۔

متعلقہ الفاظ:

جہاز:

۲- جہاز: وہ سامان ہے جو عورت کو شوہر کے گھر رخصت کرتے وقت دیا جاتا ہے، یا جس سامان کا شوہر بیوی کو مالک بنا دیتا ہے(۱)۔

اجمالی حکم:

۳- شوہر پر ضروری ہے کہ وہ بیوی کے لئے وہ تمام چیزیں مہیا کرے جس پر زندگی کا مدار ہے، یعنی: خرچ، کپڑا، اور دوسرے سامان جس کی ضرورت انسان کو زندگی میں پڑتی ہے، مثلاً: بستر، پردہ (چادر) اور بقیہ آلات اور جن کی ضرورت پڑتی ہے، مثلاً: پیسنے کا آلہ (چکی)، پکانے کا آلہ، دیگچی، پینے کے برتن وغیرہ جن سے انسان بے نیاز نہیں ہوسکتا، مالکیہ اس کی تعبیر لفظ ''شورہ'' سے کرتے ہیں، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے(۲)۔

فرمان باری ہے: ''وَ عَلَى الْمَوْلُوْدِ لَهٗ رِزْقُهُنَّ وَ كِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ''(۳) (اور جس کا بچہ ہے اس کے ذمہ ہے ان (ماؤں) کا کھانا اور کپڑا موافق دستور کے)۔

آیت میں کھانے اور کپڑے کا ذکر ہے، دوسرے ضروری سامانوں کو انہی پر قیاس کیا جائے گا، تفصیل اصطلاح: ''نفقہ'' میں ہے۔

شوہر کا اپنی بیوی کے سامان سے فائدہ اٹھانا:

۴- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ شوہر کے لئے جائز نہیں کہ وہ اپنی بیوی کے مملوکہ سامان، مثلاً: بستر اور برتن وغیرہ سے اس کی رضامندی

(۱) لسان العرب قدرے تصرف کے ساتھ۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۷/۱۹۳-۱۹۴، شرح الزرقانی ۴/۲۴۴-۲۴۵ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۷/۵۶۸، ابن عابدین ۲/۶۵۲۔

(۳) سورۂ بقرہ ۲۳۳۔

کے بغیر فائدہ اٹھائے، خواہ اس کو اس کا مالک بنانے والا خود شوہر ہو یا کسی اور طریقہ سے عورت کی ملکیت میں آیا ہو، خواہ عورت نے مہر پر قبضہ کرلیا ہو یا نہ کیا ہو(۱)۔

عورت کو اپنی ملکیت میں حسب منشا تصرف مثلاً صدقہ، ہبہ، معاوضہ کرنے کا حق ہے، بشرطیکہ اس سے عورت کو ضرر لاحق نہ ہو(۲)۔

مالکیہ نے کہا: اگر بیوی نے اپنے مہر پر قبضہ کرلیا ہوتو شوہر اس کے سامان سے فائدہ اٹھا سکتا ہے، لہذا وہ ان کپڑوں کو استعمال کرسکتا ہے جن کا استعمال کرنا اس کے لئے جائز ہے، شوہر، عورت کے بستر پر سوسکتا ہے، اور عورت کے دوسرے تمام مملوکہ سامانوں سے فائدہ اٹھاسکتا ہے اگر چہ عورت کی رضامندی نہ ہو، خواہ شوہر سامان سے فائدہ عورت کے ساتھ مل کر اٹھائے، یا تنہا فائدہ اٹھائے، عورت کے سامان سے فائدہ اٹھانا شوہر کا حق ہے، لہذا وہ عورت کو ان میں کوئی ایسا تصرف کرنے سے روک سکتا ہے جو ملکیت کو زائل کردے، جیسے معاوضہ، ہبہ اور صدقہ، اس لئے کہ یہ ایسے تصرفات ہیں جو شوہر کے حق انتفاع کو فوت کردیں گے۔

لیکن اگر عورت نے اپنے مہر پر قبضہ نہ کیا ہو اور اس نے اپنے مال سے سامان جہیز تیار کیا ہوتو شوہر کو صرف یہ حق حاصل ہوگا کہ اس پر ملکیت کو زائل کرنے والے تصرف کی پابندی لگائے، لہذا شوہر، عورت کو اس سامان کے فروخت کرنے، ہبہ کرنے، صدقہ کرنے اور تہائی سے زیادہ کا تبرع کرنے سے روک سکتا ہے(۳)۔ تفصیل اصطلاح ''نفقہ'' میں ہے۔

شَوط

دیکھئے: ''طواف''، ''سعی''۔

---

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) القلیوبی ۴/۲۷۶، نہایۃ المحتاج ۷/۱۹۹، المغنی ۷/۲۹ ۵، ابن عابدین ۲/۶۵۲۔

(۳) شرح الزرقانی ۴/۲۴۷۔

شوال

تعریف:

۱- شوال اورالشوال: بھی کہا جاتا ہے: چاند کے لحاظ سے سال کا ایک عربی مہینہ جو رمضان کے بعد آتا ہے، اور یہی عید الفطر کا مہینہ ہے[1]۔ اور حج کے مہینوں میں پہلا مہینہ جس کا ذکر اس فرمان باری میں ہے: **"اَلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ"**[2] (حج کے (چند) مہینے معلوم ہیں)۔

شوال سے متعلق احکام:

شوال کے چھ روزے:

۲- بعض فقہاء کی رائے ہے کہ شوال کے چھ روزے سنت ہیں،[3] اس لئے کہ حدیث میں ہے: **"من صام رمضان ثم أتبعه ستا من شوال، كان كصيام الدهر"**[4] (جو رمضان کے روزے رکھے، اور پھر اس کے بعد شوال کے چھ روزے رکھے تو وہ ہمیشہ روزہ رکھنے والے کی طرح ہوگا)۔

بعض دوسرے فقہاء کی رائے ہے کہ یہ مکروہ ہے تا کہ عوام

(۱) المصباح المنیر۔

(۲) سورۂ بقرہ /۱۹۷۔

(۳) روضۃ الطالبین ۲/۳۸۷، نہایۃ المحتاج ۳/۲۰۸، کشاف القناع ۲/۳۳۷، ۳۳۸، أسنی المطالب ۱/۴۱۳۔

(۴) حدیث: "من صام رمضان ثم أتبعه ستا من شوال......" کی روایت مسلم (۲/۸۲۲ طبع الحلبی) نے حضرت ابوایوب انصاری سے کی ہے۔

رمضان کے روزوں میں غیر رمضان کے روزوں کو داخل نہ کرلیں[1]۔

تفصیل اصطلاح: ''صوم التطوع'' میں دیکھیں۔

شوال کے چاند کی رؤیت کے ثبوت کے طریقے:

۳- ہلال شوال کا ثبوت رمضان کی تعداد پوری کرنے سے ہوتا ہے، اس کے بغیر ہلال شوال کے ثبوت میں علماء کا اختلاف ہے، اکثر کے نزدیک دو عادل گواہوں سے کم سے ثابت نہ ہوگا، دوسرے حضرات کہتے ہیں: ایک مرد اور دو عورت کی گواہی سے ثابت ہوجائے گا، بعض حضرات کہتے ہیں: ایک مرد کی گواہی سے ثابت ہوجائے گا، اور اگر آسمان صاف ہو تو بعض حضرات کی رائے ہے کہ عمومی رؤیت ضروری ہے، دیکھئے: اصطلاح ''رؤیۃ الہلال''[2]۔

تنہا شوال کا چاند دیکھنا:

۴- اگر کوئی تنہا شوال کا چاند دیکھے تو اس کے لئے روزہ نہ رکھنا جائز نہیں الا یہ کہ روزہ نہ رکھنے کی اباحت کا کوئی عذر پیش آجائے مثلاً: سفر یا مرض یا حیض، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ کی مرفوع حدیث ہے: **"الصوم يوم تصومون، و الفطر يوم تفطرون، و الأضحى يوم تضحون"**[3] (روزہ اس دن کا ہے جس دن تم سب روزہ رکھو، اور عید الفطر اس دن ہے جب تم عید الفطر مناؤ، اور عید الاضحیٰ اس دن ہے جس دن تم سب قربانی کرو) اور حضرت عائشہؓ

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/۲۰۱، حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۳۵۱، مواہب الجلیل ۲/۴۱۴، حاشیۃ الزرقانی ۲/۱۹۹۔

(۲) کشاف القناع ۲/۳۰۲، نہایۃ المحتاج ۲/۱۵۱، القلیوبی ۲/۵۰، روضۃ الطالبین ۲/۳۴۸، کتاب الکافی ر ۳۳۴، مواہب الجلیل ۲/۳۸۲۔

(۳) حدیث: "الصوم يوم تصومون......" کی روایت ترمذی (۳/۷۱ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن غریب ہے۔

سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "**الفطر یوم یفطر الناس، والأضحی یوم یضحی الناس**"[1] (عید الفطر اس دن ہے جس دن سب لوگ عید الفطر منائیں، اور عید الاضحیٰ بھی اس دن ہے جس دن سب لوگ عید الاضحیٰ منائیں)، حنفیہ نے کہا: اگر وہ روزہ نہ رکھے تو بلا کفارہ اس دن کی قضا اس پر واجب ہوگی، اور اگر چاند دیکھنے والا امام یا قاضی ہو تو نہ خود عید گاہ جائے گا نہ لوگوں کو عیدگاہ جانے کا حکم دے، چاند دیکھنے والا خفیہ یا کھلم کھلا کسی طرح روزہ نہیں توڑے گا۔

مالکیہ وحنابلہ نے کہا: اگر وہ جنگل میں ہو، اس کے قریب کوئی شہر نہ ہو، وہ جماعت میں نہ ہو تو اپنی یقینی رؤیت پر بنا کرتے ہوئے روزہ نہ رکھے، اس لئے کہ اس کو جماعت کی خلاف ورزی کرنے کا یقین نہیں[2]۔

شافعیہ نے کہا: اگر کوئی تنہا شوال کا چاند دیکھے تو روزہ نہ رکھنا اس پر واجب ہوگا، اور مستحب ہے کہ یہ خفیہ ہو[3]، اس لئے کہ حدیث ہے: "**وأفطروا لرؤیته**"[4] (چاند دیکھ کر روزہ کھولو)۔

شَیب

دیکھئے: "شعر"، "اختضاب"۔

شیطان

دیکھئے: "جن"۔

---

(۱) حدیث: "**الفطر یوم یفطر الناس......**" کی روایت ترمذی (۳/۱۵۶ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن غریب ہے۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/۱۹۸، الدسوقی ۱/۵۱۲، مواہب الجلیل ۲/۳۸۹۔

(۳) حاشیۃ الجمل ۲/۳۰۸۔

(۴) حدیث: "**وأفطروا لرؤیته**" کی روایت بخاری (الفتح ۴/۱۱۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۷۶۲ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہ سے کی ہے۔

شیوع

تعریف:

۱-شیوع: شاع کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: **شاع یشیع شیعا و شیعانا و شیوعا**: ظاہر ہونا، پھیلنا، کہا جاتا ہے: **شاع الخبر شیوعا فھو شائع**: خبر عام ہوئی، پھیلی، **وأشاعه إشاعة**: خبر کو عام کیا، ظاہر کیا۔

اسی سلسلہ میں فقہاء کا قول ہے: فلاں کا حصہ سارے گھر میں ''شائع'' ہے یعنی اس کے ہر ہر جزو سے متصل ہے، اس میں پھیلا ہوا ہے تقسیم کیا ہوا نہیں ہے (۱)۔

فقہاء کی اصطلاح میں اس کا مفہوم لغوی مفہوم سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

(۱) خلط:

۲- خلط: مختلف چیزوں کا ایک دوسرے میں داخل ہونا، اس کے باوجود کبھی ان میں امتیاز کرنا ممکن ہوتا ہے، مثلاً جانور، اور کبھی ناممکن ہوتا ہے مثلاً سیال چیزیں، جن کی آمیزش ہوجاتی ہے (۲)۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔
(۲) المصباح المنیر، لسان العرب۔

(۲) شرکت:

۳- شرکت لغت میں: شیوع کے طور پر مل جانا ہے، اور شریعت میں: ایک ہی چیز میں دو یا زیادہ اشخاص کے لئے شیوع کے طور پر حق کا ثابت ہونا ہے، اس کی تعبیر صاحب المغنی نے استحقاق یا تصرف میں اجتماع سے کی ہے (۱)۔

شرعی حکم:

۴- الف- مسلمانوں کے راز اور ان کے داخلی امور جن کا تعلق ان کے امن وامان اور استحکام سے ہو، ان کو پھیلانا حرام ہے، تاکہ دشمنوں کو مسلمانوں کی کمزوری کا علم نہ ہوجائے، ورنہ وہ ان کمزوریوں کا فائدہ اٹھائیں گے، یا ان کی طاقت کا علم نہ ہوجائے ورنہ وہ ان سے اپنے کو محفوظ کرلیں گے۔

ب- اسی طرح لوگوں کے ذاتی راز، اور ان چیزوں کی اشاعت حرام ہے جن سے ان کی عزت وآبرو پر آنچ آئے، فرمان باری ہے: ''**إِنَّ الَّذِيْنَ يُحِبُّوْنَ أَنْ تَشِيْعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِيْنَ آمَنُوْا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيْمٌ فِيْ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ**'' (۲) (یقیناً جو لوگ چاہتے ہیں کہ مؤمنین کے درمیان بے حیائی کا چرچا رہے ان کے لئے سزائے دردناک ہے دنیا میں (بھی) اور آخرت میں (بھی))۔

دیکھئے: اصطلاح ''اشاعۃ'' اور ''افشاء السر''۔

لوگوں میں پھیلنے کے ذریعہ جرم کے ثبوت کا حکم:

۵- اگر لوگوں میں یہ بات پھیل جائے کہ فلاں نے فلاں کا سامان چرایا ہے یا فلاں عورت سے زنا کیا ہے تو محض پھیلنے کے سبب اس پر

(۱) حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۳۳۲، المغنی ۵/ ۳۔
(۲) سورۂ نور/ ۱۹۔

حد جاری نہیں کی جائے گی، بلکہ شرعی طریقہ پر اس کو ثابت کرنا ضروری ہوگا۔

تفصیل اصطلاح: ''حدود'' اور ''اثبات'' میں دیکھیں۔

''لوث'' میں شیوع:

٦ - شافعیہ نے کہا: عام وخاص کی زبانوں پر اس بات کا مشہور ہونا کہ فلاں شخص جس کا قاتل معلوم نہیں ہے اس کو فلاں نے قتل کیا ہے، یہ ''لوث'' ہے، تو اس کے ورثہ کے لئے جائز ہے کہ لوگوں کی زبانوں پر مشہور ہونے والی اس بات کو بنیاد بنا کر اپنے مورث کے قتل کرنے والے کو قسامت کی قسمیں کھلائیں (١)۔

مشاع کی فروختگی:

٧ - فقہاء کے یہاں بلا اختلاف کسی گھر میں پھیلے ہوئے جزو مثلاً: تہائی وغیرہ کی بیع، اور مساوی اجزاء والے ڈھیر میں سے ایک صاع کی بیع اور سو حصوں میں سے دس حصوں کی بیع جائز ہے۔

تفصیل اصلاح: ''بیع'' میں ہے (٢)۔

مشاع کی تقسیم:

٨ - قاضی کا فرض ہے کہ تمام یا بعض شرکاء کے مطالبہ پر ''مشاع'' (مشترک) املاک کو تقسیم کردے، اس لئے کہ ہر شریک تقسیم سے قبل دوسرے کے حصہ سے فائدہ اٹھاتا ہے، لہذا اگر وہ قاضی سے مطالبہ کرے کہ اس کو اپنے حصہ سے فائدہ اٹھانے کا موقع دیا جائے اور دوسرے کو اس کے حصہ سے فائدہ اٹھانے سے روک دیا جائے تو قاضی پر اس کی درخواست کو قبول کرنا واجب ہوگا، الا یہ کہ تقسیم کی وجہ سے تقسیم شدہ چیز میں مقصود منفعت ختم ہوجائے۔

اگر تقسیم کے سبب مقصود منفعت ختم ہوجائے گی تو جمہور کے نزدیک تقسیم کی ان کی درخواست قبول نہیں کی جائے گی، اور نہ ان کو ایسا کرنے کا موقع دیا جائے گا، اگرچہ شریکین اس سے راضی ہوں، اگر منفعت کلی طور پر ختم ہوجائے، اس لئے کہ یہ بے وقوفی اور بلاضرورت مال کو تلف کرنا ہے۔

حنفیہ نے کہا: اگر وہ باہمی رضامندی سے تقسیم کرلیں تو ان کو قاضی اس سے نہیں روکے گا، اس لئے کہ جو اپنے مال کو تلف کرنے کا اقدام کرے قاضی اس کو فیصلہ کرکے نہیں روکے گا (١)۔

تفصیل اصطلاح: ''قسمۃ'' میں ہے۔

مشاع کی زکاۃ:

٩ - اگر ایسے دو یا زیادہ افراد جن پر زکاۃ واجب ہو مشاع کے طور پر ایسے مال کے نصاب کے مالک ہوں جس میں زکاۃ واجب ہوتی ہے، مثلاً: وہ مال دونوں کو وراثت میں ملے، یا دونوں اس کو خریدیں تو جمہور کے نزدیک وہ دونوں اس کی زکاۃ ایک آدمی کی طرح ادا کریں گے۔

تفصیل اصطلاح: ''خلطۃ'' اور ''زکاۃ'' میں ہے۔

مشاع کو رہن رکھنا:

١٠ - مشاع (جائیداد یا جانور) کو رہن رکھنا درست ہے، جس طرح اس کی بیع، ہبہ اور وقف درست ہے، خواہ باقی حصہ خود رہن رکھنے

---

(١) القلیوبی ٤/ ١٦٥، نہایۃ المحتاج ٧/ ٣٩٠۔

(٢) کشاف القناع ٣/ ١٧٠، ابن عابدین ٤/ ٣٢، أسنی المطالب ٢/ ١٤۔

(١) روضۃ الطالبین ١١/ ٢٠٣، نہایۃ المحتاج ٨/ ٢٨٥، حاشیۃ الدسوقی ٣/ ٥٠٧، ابن عابدین ٥/ ١٦٥۔

والے کا ہو یا کسی اور کا ہو، کیونکہ اس میں شریک کا کوئی ضرر نہیں، اس لئے کہ اب وہ مرتہن (رہن لینے والے) کے ساتھ معاملہ کرے گا جس طرح سے راہن کے ساتھ معاملہ کر رہا تھا، اور اس کا قبضہ سارے پر قبضہ کے ذریعہ ہوگا، چنانچہ غیر منقول میں تخلیہ (فارغ کر دینے) کے ذریعہ، اور منقول میں منتقل کر دینے کے ذریعہ ہوگا، یہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے [۱]۔

حنفیہ نے کہا: مشاع کو رہن رکھنا درست نہیں، اس لئے کہ وہ ممتاز نہیں ہے، اور رہن کا تقاضا یہ ہے کہ جب تک دین باقی ہو اس کو محبوس رکھا جائے اور "مشاع" ہونے کے سبب ہمیشہ رکھنا نہیں ہوگا۔ کیوں کہ مہایات (باری باری سے فائدہ اٹھانا) ضروری ہے، یہ ایسا ہوجائے گا جیسے وہ کہے: میں نے ایک دن تمہارے پاس رہن رکھا، دوسرے دن نہیں، کوئی فرق نہیں کہ شیوع پہلے سے ہو یا بعد میں طاری ہو، اپنے شریک کے پاس رہن رکھے یا کسی اور کے پاس، اس لئے کہ شریک ایک دن اس کو رہن کے طور پر روکے گا، اور ایک دن اس کو استعمال کرے گا [۲]۔ دیکھئے: "رہن"۔

"مشاع" کا ہبہ:

۱۱- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ مشاع کا ہبہ کرنا جائز ہے، خواہ اس کی تقسیم ممکن ہو یا ناممکن، خواہ اپنے شریک کو ہبہ کرے یا کسی اور کو [۳]۔

حنفیہ نے کہا: قابل تقسیم چیز میں عقد سے متصل شیوع والی مشاع چیز کا ہبہ ناجائز ہے، اس لئے کہ مشاع کے ہر جزو میں شریک کی ملکیت ہے، لہذا اس کا ہبہ درست نہیں، کیوں کہ کامل قبضہ ناممکن ہے، ایک قول ہے کہ اپنے شریک کو ہبہ کرنا جائز ہے، اور اگر مشاع ناقابل تقسیم ہو یعنی اگر اس کو تقسیم کر دیا جائے تو وہ قابل انتفاع نہیں رہ جائے گا تو اس کا ہبہ جائز ہے [۱]۔

دیکھئے: "ہبہ" کی اصطلاح۔

"مشاع" کا اجارہ:

۱۲- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ "مشاع" کو شریک کے ہاتھ اجارہ پر دینا جائز ہے، البتہ غیر شریک کے ہاتھ اجارہ پر دینے کے صحیح ہونے کے بارے میں فقہاء کے یہاں اختلاف ہے: مالکیہ و شافعیہ کی رائے ہے کہ مشاع کو اجارہ پر دینا درست ہے، صاحبین (امام ابو یوسف و امام محمد) کا بھی یہی قول ہے، اور یہی امام احمد سے ایک روایت ہے، اس لئے کہ اجارہ بیع کی ایک قسم ہے، لہذا مشاع کا اجارہ جائز ہوگا، جیسا کہ "اعیان" کی بیع میں مشاع کی بیع جائز ہے، اور "مشاع" مال کو "مہایات" کے ذریعہ حوالہ کیا جا سکتا ہے، نیز اس لئے کہ یہ اس کی اپنی ملکیت میں عقد کرنا ہے، جو اپنے شریک کے ساتھ جائز ہے تو غیر شریک کے ساتھ بھی جائز ہوگا، جیسے بیع، نیز اس لئے کہ اگر دونوں شریک مل کر ایسا کریں تو جائز ہے تو تنہا ایک شریک اپنے حصہ میں کرے تو بھی جائز ہوگا۔

امام ابو حنیفہ و امام زفر نے کہا: اور یہی حنابلہ کے یہاں راجح قول ہے کہ مشاع کا اجارہ جائز نہیں، اس لئے کہ وہ اس کو سپرد کرنے پر قادر نہیں، لہذا مال مغصوب کی طرح اس کا اجارہ درست نہیں ہوگا۔ نیز اس لئے کہ وہ اپنے شریک کے حصہ کو سپرد کئے بغیر اس کے

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۳/۲۳۵، روضۃ الطالبین ۴/۳۸-۳۹، نہایۃ المحتاج ۴/۲۳۹، کشاف القناع ۳/۳۲۶۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/۳۱۵۔

(۳) روضۃ الطالبین ۵/۳۷۳، المغنی ۵/۶۵۵، حاشیۃ الدسوقی ۴/۲۳۵۔

(۱) الدر المختار مع حاشیہ ۴/۵۱۰-۵۱۱۔

سپرد کرنے پر قادر نہیں، اور اس کو اپنے شریک کے حصہ پر کوئی ولایت نہیں (۱)۔

دیکھئے: ''اجارہ''۔

مشاع کا وقف:

۱۳ - مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام ابویوسف کے نزدیک مشاع کا وقف جائز ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے: ''**أن عمر بن الخطاب أصاب أرضا بخيبر، فأتى النبي ﷺ يستأمره فيها فقال: يا رسول الله، إني أصبت أرضا بخيبر لم أصب مالا قط أنفس عندى منه، فما تأمر به؟ قال: "إن شئت حبست أصلها وتصدقت بها". قال: فتصدق بها عمر أنه لا يباع، ولا يوهب، ولا يورث، وتصدق بها فى الفقراء، وفى القربى، وفى الرقاب، وفى سبيل الله، وابن السبيل، والضيف**'' (۲) (حضرت عمر کو خیبر میں ایک زمین ملی، وہ حضور ﷺ سے اس کے متعلق مشورہ کرنے آئے اور کہنے لگے: اے اللہ کے رسول! میں نے خیبر میں ایک زمین پائی ہے، اس سے بڑھ کر عمدہ مال میں نے کبھی نہیں پایا، تو آپ مجھ کو کیا مشورہ دیتے ہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: اگر تم چاہو تو اصل زمین وقف کردو، اور اس کی آمدنی خیرات ہوتی رہے)، راوی نے کہا: حضرت عمر نے اسے وقف کردیا اس شرط پر کہ وہ زمین نہ فروخت کی جائے، نہ ہبہ کی جائے، نہ اس میں وراثت جاری ہو، جو آمدنی ہو وہ فقراء، رشتہ داروں، غلام باندیوں کو چھڑانے، اللہ کی راہ میں (یعنی مجاہدین کی خدمت میں) اور مسافروں و مہمانوں میں خرچ کی جائے گی۔

نیز اس لئے کہ یہ ایسا عقد ہے جو سارے میں سے بعض میں اس کو علاحدہ کرکے جائز ہے تو مشاع ہونے کی صورت میں بھی بیع کی طرح جائز ہوگا، اور جیسے خالی زمین کی بیع جائز ہے تو اس کا وقف بھی جائز ہوگا، جیسے علاحدہ کرنے کے بعد، نیز اس لئے کہ وقف: اصل کو روک کر اس کے فائدہ کو راہ خدا میں دینا ہے، اور یہ مشاع میں ہوسکتا ہے، جیسے علاحدہ کئے ہوئے میں ہوتا ہے (۱)۔

حنفیہ میں سے امام محمد نے کہا: قابل تقسیم مشاع میں وقف درست نہیں، البتہ ناقابل تقسیم مشاع کا وقف بالاتفاق درست ہے (۲)۔

دیکھئے: ''وقف''۔

جائیداد میں ملک مشاع:

۱۴ - اگر دو یا زیادہ افراد ملک مشاع کے طور پر جائداد کے مالک ہوں، اور ان میں سے ایک اپنا حصہ کسی تیسرے شخص کے ہاتھ فروخت کردے تو دوسرے شریک کے لئے حق شفعہ ثابت ہوگا، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے۔

دیکھئے: ''شفعۃ''۔

---

(۱) المغنی ۴ر ۵۵۳، الفتاوی الہندیہ ۴ر ۴۴۷، ابن عابدین ۵ر ۲۹، أسنی المطالب ۲ر ۴۰۹، الشرح الصغیر ۴ر ۵۹-۶۰۔

(۲) حدیث: ''أن عمر بن الخطاب أصاب أرضا بخيبر......'' کی روایت بخاری (الفتح ۵ر ۳۵۴-۳۵۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) المغنی ۵ر ۶۴۳، أسنی المطالب ۲ر ۴۵۷۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳ر ۳۶۴۔

صائل

دیکھئے: ''صیال''۔

صابئۃ

تعریف:

۱- ''صابئۃ'' لغت میں: صابئ کی جمع ہے، صابئ: ایک دین چھوڑ کر دوسرا دین اختیار کرنے والا، کہا جاتا ہے: صبأ فلان یصبأ: اپنے دین سے نکل گیا، عرب والے کہتے ہیں: صبأت النجوم: ستارے نکل آئے[۱]۔

قرآن کریم میں صابئہ کا ذکر دوسرے اہل مذاہب کے ساتھ تین مقامات پر آیا ہے، مثلاً فرمان باری ہے: ''إِنَّ الَّذِیْنَ آمَنُوْا وَ الَّذِیْنَ هَادُوْا وَ النَّصَارٰی وَ الصَّابِئِیْنَ مَنْ آمَنَ بِاللّٰهِ وَ الْیَوْمِ الْآخِرِ وَ عَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ اَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلاَ خَوْفٌ عَلَیْهِمْ وَلَاهُمْ یَحْزَنُوْنَ''[۲] (بیشک جو لوگ ایمان لا چکے ہیں اور جو لوگ یہودی ہوئے اور نصاریٰ اور صابئین (غرض) جو کوئی بھی اللہ اور آخرت پر ایمان لے آئے اور نیک عمل کرے سو ان (سب) کے لئے ان کے پروردگار کے پاس ان کا اجر ہے اور نہ کوئی اندیشہ ان کے لئے ہے اور نہ وہ کوئی غم کریں گے)۔

---

(۱) لسان العرب مادہ: ''صبأ''۔ اور اسی معنی میں قریش کا وہ قول ہے جو وہ نبی کریم ﷺ کے بارے میں کہتے تھے کہ وہ صابئ ہیں، یعنی قریش کے دین سے نکل گئے ہیں، اور ابن قیم نے نقل کیا ہے کہ وہ ایسا اس لئے کہتے تھے کہ وہ اس دین میں جس کو رسول اللہ ﷺ لے کر آئے اور صابئہ کے دین میں مشابہت دیکھتے تھے، کیونکہ صابئہ لا الہ الا اللہ کہتے تھے (أحکام أہل الذمہ ۹۲)۔

(۲) سورۂ بقرہ ۶۲۔

۲- صابئہ کی تعریف میں علماء کے مختلف اقوال ہیں، جو درج ذیل ہیں:

الف- وہ ایک قوم ہیں جو حضرت نوح علیہ السلام کے دین پر تھے، اس کو راغب نے "المفردات" میں نقل کیا ہے[۱]۔

ابن منظور نے لیث کے حوالہ سے کہا: ایک قوم ہیں جن کا دین نصاری کے دین سے ملتا جلتا ہے، البتہ ان کا قبلہ جنوبی ہوا کے اٹھنے کی جگہ ہے، ان کا دعوی ہے کہ وہ حضرت نوح کے دین پر ہیں، لیکن وہ جھوٹے ہیں، قرطبی نے خلیل کے حوالہ سے اسی کے قریب نقل کیا ہے[۲]۔

ب- وہ نصاری کی ایک قسم ہیں جن کی بات ان سے نرم ہے، یہ حضرت ابن عباس سے مروی ہے، امام احمد ایک روایت میں اسی کے قائل ہیں[۳]۔

ج- سدی اور اسحاق بن راہویہ نے کہا: یہ اہل کتاب کی ایک جماعت ہے، کیوں کہ یہ زبور پڑھتے ہیں، یہی امام ابوحنیفہ کا قول ہے۔

د- مجاہد، حسن اور ابن ابی نجیح نے کہا: ایسی قوم ہیں جن کا دین یہودیت اور مجوسیت سے مل کر بنا ہے[۴]۔

ھ- ایک قول ہے: وہ یہود و نصاری کے درمیان ہیں۔

و- سعید بن جبیر نے کہا: وہ نصاری و مجوس کے درمیان ایک قوم ہیں[۵]۔

ز- حسن ہی کا اور قتادہ کا قول ہے: یہ ایک قوم ہیں جو فرشتوں کی عبادت کرتے ہیں، قبلہ کی طرف نماز پڑھتے ہیں، زبور پڑھتے

(۱) المفردات مادہ: "صبا یصبو"۔
(۲) لسان العرب مادہ: "صبأ"۔
(۳) المغنی ۶/ ۵۹۱، تلبیس ابلیس لابن الجوزی/ ۷۴ المطبعۃ المنیریہ۔
(۴) تفسیر القرطبی ۱/ ۴۳۴، سورۂ بقرہ: آیت ۶۲ کی تفسیر۔
(۵) تلبیس ابلیس لابن جوزی/ ۷۴ المطبعۃ المنیریہ۔

ہیں، پانچوں نمازیں ادا کرتے ہیں، ان کو زیاد بن ابوسفیان نے دیکھا اور ان کو معلوم ہوا کہ یہ فرشتوں کی عبادت کرتے ہیں تو ان سے جزیہ ختم کرنا چاہا، قرطبی نے نقل کیا ہے، یہ موحد ہیں، ستاروں کی تاثیر کا عقیدہ رکھتے ہیں[۱]۔

ح- ایک قول ہے: یہ ایک قوم ہے جو لا الہ الا اللہ کہتی تھی، لیکن اس کے پاس کوئی عمل یا کتاب یا نبی نہیں[۲]۔

ط- حنفیہ میں سے صاحبین نے کہا: یہ اہل کتاب نہیں ہیں، اس لئے کہ وہ ستاروں کی عبادت کرتے ہیں اور ستاروں کا پجاری بت کے پجاری کی طرح ہے[۳]۔

ی- امام احمد سے دوسری روایت یہ ہے: یہ یہودی ہیں، اس لئے کہ سنیچر کا دن مناتے ہیں[۴]۔

صابئہ کی حقیقت کے بارے میں فقہاء کے مذاہب:

صابئہ کا دین حقیقت میں کیا ہے؟ یہ اہل کتاب ہیں یا نہیں؟ اس میں فقہاء کے چند مختلف اقوال ہیں:

۳- قول اول: یہ اہل کتاب ہیں، یہ امام ابوحنیفہ و امام احمد کا قول ہے، امام ابوحنیفہ نے ان کو اہل کتاب اس لئے قرار دیا کہ وہ زبور پڑھتے ہیں، ستاروں کی پرستش نہیں کرتے، البتہ ستاروں کی اسی طرح تعظیم کرتے ہیں جیسے مسلمان خانہ کعبہ کو قبلہ بنا کر تعظیم کرتے ہیں۔

جب کہ امام احمد نے ایک روایت میں کہا: یہ نصاری ہیں، اس لئے کہ یہ انجیل کو مانتے ہیں، اس کے حق میں ابن عباس سے منقول روایت سے استدلال کیا گیا ہے، امام احمد نے دوسری روایت میں کہا: یہ

(۱) تفسیر القرطبی (۱/ ۴۳۴)، سورہ بقرہ آیت ۶۲ کی تفسیر۔
(۲) تلبیس ابلیس لابن جوزی/ ۷۴۔
(۳) بدائع الصنائع ۹/ ۴۳۳۰، الخراج لأبی یوسف/ ۱۲۲۔
(۴) المبدع ۳/ ۴۰۴۔

یہودی ہیں، اس لئے کہ سنیچر کا دن مناتے ہیں، اس کے حق میں یہ دلیل دی گئی ہے کہ حضرت عمر نے فرمایا: یہ سنیچر مناتے ہیں(۱)۔

قول دوم: یہ اہل کتاب نہیں ہیں، مالکیہ میں سے قرطبی نے کہا: ہمارے بعض علماء کی تحریر کے مطابق ان کے مذہب کا حاصل یہ ہے کہ وہ موحد ہیں، ان کا عقیدہ ہے کہ ستاروں کی تاثیر ہے، اور وہ کام کرنے والے ہیں، انہوں نے کہا: اسی وجہ سے جب قاہر باللہ نے ان کے بارے میں ابوسعید اصطخری سے فتوی پوچھا تو انہوں نے ان کے کفر کا فتوی دیا(۲)۔ ان کے بارے میں امام ابو یوسف وامام محمد بن حسن کا بھی یہی قول ہے، اس لئے کہ وہ ستاروں کو پوجتے ہیں، اور ستارہ پرست، بت پرست کی طرح ہے(۳)۔

۴- قول سوم: یہ شافعیہ کا قول ہے، ان کے بارے میں ان کے یہاں تردد ہے، نووی نے کہا: مذہب یہ ہے کہ اگر وہ اپنے اصل دین میں نصاری کے مخالف ہوں تو نصرانی نہیں ورنہ وہ نصرانی ہوں گے، انہوں نے اسی کی صراحت کی ہے (یعنی امام شافعی کی تصریح ہے) ایک قول کے مطابق: ان کے بارے میں دو اقوال ہیں، انہوں نے کہا کہ یہ اس صورت میں ہے کہ یہود ونصاری ان کی تکفیر نہ کریں، لیکن اگر وہ ان کی تکفیر کریں تو ان کو قطعاً برقرار نہیں رکھا جائے گا، یعنی اس لئے کہ وہ اہل کتاب نہیں ہوں گے۔

''ان کے اصل دین'' سے مراد جیسا کہ ''شرح المنہاج للمحلی'' میں ہے، حضرت عیسی اور انجیل ہیں، اس کے علاوہ فروعات ہیں، یعنی اگر وہ حضرت عیسی علیہ السلام کی اتباع کرتے ہوں اور انجیل پر ایمان رکھتے ہوں تو یہ نصاری ہیں، اگرچہ فروعات میں ان کے خلاف ہوں، بشرطیکہ فروعات میں مخالفت کے سبب نصاری ان کی تکفیر نہ کریں، اور اگر تکفیر کریں تو وہ نصاری نہیں ہیں۔

''نہایۃ المحتاج'' میں ہے: اگر وہ اپنے اصل دین میں نصاری کے مخالف ہوں، اگرچہ مخالفت احتمال کے طور پر ہو، مثلاً: صانع عالم کا انکار کریں یا کسی ستارہ کی پرستش کریں تو ان کی عورتیں ہمارے لئے حرام ہوں گی(۱)۔

۵- قول چہارم: صابئہ کے دو الگ الگ فرقے ہیں، ایک دوسرے میں داخل نہیں، اگرچہ نام میں یکسانیت ہے۔

الف- پہلا فرقہ: صابئہ حرانیین (جن کو ابن ندیم اور شہرستانی نے ''حرنانیین'' کہا ہے) یہ نصاری سے پرانی قوم ہے، حضرت ابراہیم علیہ السلام کے زمانے میں سات ستاروں کی عبادت کرتے تھے، اور مزید یہ کہتے تھے: یہ تاثیر رکھتے ہیں، ان کا دعوی ہے کہ آسمان زندہ بولنے والا ہے۔ حنفیہ میں سے جصاص نے کہا: اس فرقہ نے اپنا نام صابئہ رکھا ہے، یہ حرانی فلاسفہ ہیں جو حران(۲) کے علاقہ میں ہیں، یہ بت پرست ہیں، یہ کسی نبی سے نسبت نہیں رکھتے، کوئی آسمانی کتاب نہیں رکھتے، لہذا یہ اہل کتاب نہیں مسعودی نے ان کے تذکرہ میں لکھا ہے کہ زہرہ، مریخ، مشتری اور زحل وغیرہ کے ناموں پر ان کے سات ہیکل ہیں، اور مسعودی نے اپنے دور میں ان کے حالات کے بارے میں بہت کچھ لکھا ہے۔

اسی طرح شہرستانی نے ان کا تذکرہ کیا ہے، اور ان کے عقائد وحالات کو بسط وتفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے، ابن ندیم نے

(۱) بدائع الصنائع ۹/ ۴۳۳۰، فتح القدیر لابن ہمام ۵/ ۱۹۱، ۲/ ۳۷۴، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۶۸، مجمع الانہر / ۶۷۰، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۴۹۶، کشاف القناع ۳/ ۱۱۸، المبدع ۳/ ۴۰۴، تفسیر القرطبی ۱/ ۴۳۵۔
(۲) تفسیر القرطبی (۱/ ۴۳۴) سورۂ بقرہ آیت ۶۲ کی تفسیر۔
(۳) کتاب الخراج / ۱۲۲، الرتاج ۲/ ۹۶، حنفیہ کے سابقہ مراجع۔

(۱) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۳۰۵-۳۰۶، شرح المنہاج وحاشیۃ القلیوبی ۳/ ۲۵۲، نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۸۸۔
(۲) حران: دیار مضر میں ایک شہر ہے، وہاں سے ''رقہ'' دو دن کی مسافت پر ہے، یہ موصل اور شام کے درمیان راستہ پر واقع ہے (معجم البلدان ۲/ ۲۳۵)۔

''الفہرست'' میں ان کا تذکرہ کیا ہے، ان کے گاؤں، حالات اور عبادت خانوں کا ذکر کیا ہے، اور انہوں نے بعض نصرانی مصنفین کے حوالہ سے لکھا کہ ان کا نام صابئہ نہ تھا، دیار مضر سے مامون کا گذر ہوا تو لوگوں نے اس سے ملاقات کی، جن میں حرنانیوں کی ایک جماعت تھی، مامون کو ان کی ہیئت ناپسند آئی اور جب ان کو معلوم ہوا کہ یہ نہ یہودی ہیں نہ نصرانی، نہ مجوسی، تو انہوں نے ان کو اپنے سفر سے واپسی تک مہلت دی، اور کہا کہ اگر تم اسلام میں یا ان ادیان میں سے کسی دین میں جن کا تذکرہ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں کیا ہے داخل ہوجاؤ تو ٹھیک ہے، ورنہ میں تمہارے قتل کا حکم دے دوں گا، مامون وہاں سے سرزمین روم میں چلے گئے، اور اسی سفر میں ان کی موت ہوگئی۔

پھر ان میں سے کچھ مسلمان ہوگئے، کچھ نصرانی ہوگئے اور تھوڑی سی جماعت اپنے دین پر باقی رہی اور مکاری سے انہوں نے اپنا نام صابئہ رکھ لیا تاکہ بچ جائیں اور ذمی رہ جائیں (۱)۔ اس کا تقاضا ہے کہ پہلے اس فرقہ کا نام صابئہ نہ تھا، مامون کے اخیر دور میں انہوں نے اپنا یہ نام رکھ لیا۔

بیرونی نے لکھا ہے، یہ مذہب یونانی فلاسفہ کا وہ مذہب ہے جس پر وہ نصرانیت قبول کرنے سے قبل تھے، ان کے فلاسفہ میں ''فیثاغورس''، ''اغاذیمون''، ''والیس'' اور ''ہرمس'' ہیں۔ ستاروں کے ناموں پر ان کے ہیکل تھے، یونانی اور ان کے بعد رومی اسی مذہب کو مانتے تھے، پھر جب بلاد روم و یونان پر نصرانیت کا غلبہ ہوا، اور اس مذہب کے ماننے والے نصرانی بن گئے تو اہل مشرق میں کچھ لوگ اسی مذہب پر باقی رہ گئے، ان کا نام صابئہ نہ تھا، انہوں نے مامون کے دور میں ۲۲۸ھ میں اپنا یہ نام رکھا (۱)۔ یہ درحقیقت صابئہ نہیں ہیں، حقیقی صابئہ دوسرا فرقہ ہے۔

ب- دوسرا فرقہ: اہل کتاب کی ایک جماعت ہے، جو نصاریٰ کے ساتھ مشابہت رکھتی ہے۔

جصاص نے کہا: یہ لوگ کسکر اور بطائح (سرزمین عراق) کے اطراف میں ہیں، یہ ہر چند کہ نصاریٰ میں سے ہیں، لیکن اپنے بہت سے مسائل میں وہ نصاریٰ کے مخالف ہیں، اس لئے کہ نصاریٰ کے بہت سے فرقے ہیں، مثلاً: مرقونیین، آریوسیہ، اور مارونیہ، تینوں فرقے نسطوریہ، ملکیہ اور یعقوبیہ ان سے براءت کا اظہار کرتے ہیں، اور ان کو حرام کہتے ہیں، یہ خود کو حضرت یحییٰ اور حضرت شیث کی طرف منسوب کرتے ہیں، انہوں نے کہا: نصاریٰ ان کا نام ''یوحانسیہ'' رکھتے ہیں۔ جصاص نے کہا: لہٰذا صابئہ کو اہل کتاب کہنے میں امام ابوحنیفہ کا مذہب انہی لوگوں پر محمول ہے۔

جبکہ بیرونی کی رائے ہے کہ یہ دوسرا فرقہ دراصل یہودی ہے جس کو بخت نصر نے قید کر لیا تھا، اور ان کو سرزمین فلسطین سے عراق کی سرزمین بابل جلاوطن کر دیا تھا، اور جب کورش نے ان کو فلسطین واپسی کی اجازت دے دی تو ان کی ایک جماعت عراق ہی میں رہ گئی اور انہوں نے بابل میں اقامت کو ترجیح دی، دینی لحاظ سے ان کی کوئی معتبر حیثیت نہ تھی، انہوں نے مجوسیوں کی باتیں سنیں اور بعض باتوں کی طرف مائل ہوگئے، اس طرح ان کا مذہب مجوسیت اور یہودیت سے مل کر بنا ہے۔ انہوں نے کہا: یہی لوگ درحقیقت صابئی ہیں، اگرچہ یہ نام پہلے فرقہ کے ساتھ زیادہ مشہور ہے۔ شافعیہ میں سے رملی، حنابلہ میں سے ابن تیمیہ اور ابن قیم نے بھی ان کو دو الگ الگ فرقے قرار دیا ہے۔ ابن ہمام نے کہا: ایک قول ہے: صابئہ میں دو

(۱) الفہرست لابن ندیم ر ۴۴۴-۴۴۶۔

(۱) البیرونی کی مطبوعہ کتاب میں اسی طرح ہے، لیکن درست ۲۱۸ھ ہے، اسی سال مامون کا انتقال ہوا۔

فرقے ہیں، یہ دوسرا فرقہ وہی ہے جس کے بارے میں بعض نے کہا کہ یہ نصاری ہیں، ان کو ''مندائی'' کہا جاتا ہے، ان میں کچھ لوگ اب بھی عراق کے جنوب میں باقی ہیں، ان کے بارے میں کچھ نئی تحقیقات آئی ہیں، جن سے ان کے بعض عقائد کا علم ہوتا ہے، ان میں بعض کتابوں کے مصنفین خود ان کے آدمی ہیں، اور بعض ان کے ساتھ رہنے والے مسلمان ہیں، ان کی بعض دینی کتابوں کا عربی میں ترجمہ ہوا ہے، جن سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اللہ تعالی پر، آخرت کے دن پر، فرشتوں پر اور بعض انبیاء (مثلاً حضرت آدم، حضرت شیث، حضرت نوح، حضرت زکریا اور حضرت یحییٰ علیہم السلام) پر ایمان رکھتے ہیں، لیکن وہ حضرت موسی، حضرت مسیح یا تورات وانجیل کو نہیں مانتے، وہ تعمید ''بپتسمہ'' پر ایمان رکھتے ہیں، ان کے یہاں کچھ عبادات ہیں جن کے ذریعہ وہ اللہ کی عبادت کرتے ہیں، مثلاً: نمازیں، زکاۃ، روزہ اور دینی عیدیں، وہ روزانہ دو تین بار غسل کرتے ہیں، اسی وجہ سے ان کو کبھی کبھی مغتسلہ (غسل کرنے والی جماعت) کہا جاتا ہے، وہ ذبیحہ پر اللہ کا نام لیتے ہیں(۱)۔

ابن تیمیہ نے ایک تیسرے فرقہ کا اضافہ کیا ہے جو توریت وانجیل سے پہلے تھا، یہ موحد تھے، ابن تیمیہ نے کہا: یہ وہی لوگ ہیں جن کی تعریف اللہ تعالی نے اس فرمان میں کی ہے: ''إِنَّ الَّذِيْنَ آمَنُوْا وَ الَّذِيْنَ هَادُوْا وَ النَّصَارٰى وَ الصَّابِئِيْنَ مَنْ آمَنَ بِاللّٰهِ وَ الْيَوْمِ الآخِرِ وَ عَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ اَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَاهُمْ يَحْزَنُونَ '' (بیشک جو لوگ ایمان لاچکے ہیں اور جو لوگ یہودی ہوئے اور نصاریٰ اور صابی، (غرض) جو کوئی بھی اللہ اور آخرت پر ایمان لے آئے اور نیک عمل کرے سو ان (سب) کے لئے ان کے پروردگار کے پاس ان کا اجر ہے اور نہ کوئی اندیشہ ان کے لئے ہے اور نہ وہ کوئی غم کریں گے)۔ انہوں نے کہا: یہ لوگ حضرت ابراہیم علیہ السلام کی ملت کی پیروی کرنے والوں کی طرح ہیں جو توریت وانجیل کے نزول سے قبل موحدین کے امام تھے، انہی لوگوں کی اللہ تعالی نے تعریف فرمائی ہے(۱)۔

تاہم دو فرقوں میں صابئہ کی یہ تقسیم، اور یہ دعوی کہ حرانی مشرکین مامون کے دور سے قبل خود کو صابئہ نہیں کہتے تھے، مشکوک دعوی ہے (اگرچہ بعض مؤرخین وبعض فقہاء اس پر چلے ہیں) کیونکہ حنفیہ کی کتابیں امام ابوحنیفہ کی طرف یہ قول منسوب کرتی ہیں کہ صابئہ جو سات ستاروں کی تعظیم کرتے ہیں، مشرک نہیں بلکہ اہل کتاب ہیں، اس لئے کہ وہ ان ستاروں کی عبادت نہیں کرتے، بلکہ ان کی تعظیم کرتے ہیں، جیسے مسلمان کعبہ کی تعظیم کرتے ہیں، اور صاحبین نے کہا: نہیں یہ بت پرستوں کی طرح ہیں(۲)۔ امام ابوحنیفہ کا دور مامون سے پہلے ہے کیونکہ امام صاحب کی وفات ۱۵۰ھ میں اور مامون کی وفات ۲۱۸ھ میں ہے، امام صاحب اور صاحبین کا کلام حرانیین سے متعلق ہے، کیوں کہ یہی لوگ سات ستاروں کی عبادت کرتے تھے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب کے زمانہ میں بھی ان کو صابئہ کہا جاتا تھا، مؤرخین کی عبارتوں میں اضطراب ہے، بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے دو فرقے ہیں، اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک ہی فرقہ ہے۔

---

(۱) مثلاً دیکھئے: کتاب ”مفاهیم صابئیه مندائیه “ للباحثۃ الصابئیۃ ناجیہ مرانی، بغداد ۱۹۸۱ء۔

(۱) احکام القرآن للجصاص ۳/۹۱، نہایۃ المحتاج شرح المناج ۶/۲۸۸، الرد علی المنطقیین لابن تیمیہ/۲۸۷-۲۸۹، ۶۵۴-۶۵۶، مروج الذہب للمسعودی ۱/۸/۳۷۳، شائع کردہ عبد الرحمٰن محمد ۱۳۴۶ھ، الملل والنحل للشہرستانی ۲/۲۲۴-۲۳۰، الفہرست لابن ندیم/۴۴۴، فتح القدیر ۲/۳۷۴، احکام اہل الذمہ لابن قیم ۱/۹۲، الآثار الباقیۃ عن القرون الخالیہ للبیرونی/۲۰۴-۲۰۵۔

(۲) دیکھئے: فتح القدیر ۴/۳۷۰۔

صابئہ سے متعلق احکام:

۶ - صابئہ پر وہی احکام منطبق ہوں گے جو عام کفار پر منطبق ہوتے ہیں، مثلاً: مسلمان عورت سے صابئی کے نکاح کا حرام ہونا، اور جیسے ان کی عبادت کا درست نہ ہونا اور جزیرۂ عرب میں ان کے لئے اقامت کی اجازت نہ ہونا۔

اور جو احکام خاص طور پر اہل کتاب کے ہیں، مثلاً: ان کے ساتھ عقد ذمہ کا جواز، مسلمان کا کتابیہ سے نکاح جائز ہونا، ان کے ذبیحہ کو کھانا تو ان احکام کو صابئہ پر منطبق کرنے میں صابئہ کے دین کی حقیقت میں فقہاء کا اختلاف ہے، اس بنا پر ان پر ان احکام کے جاری ہونے میں بھی ان کے درمیان اختلاف ہے، جن فقہاء نے یہ سمجھا ہے کہ وہ اہل کتاب ہیں یا اہل کتاب کے ساتھ ان کو مشابہت ہے، انہوں نے ان پر وہی احکام نافذ کئے ہیں جو کتابی یا جس کے کتابی ہونے کا شبہ ہے، اس کے ساتھ خاص ہیں، اور جن لوگوں نے یہ سمجھا ہے کہ وہ اہل کتاب نہیں ہیں، اور ان میں کتابی ہونے کا شبہ بھی نہیں، انہوں نے ان پر مشرکین کے احکام منطبق کئے ہیں، اس کی تفصیل اصطلاحات: ''اہل الکتاب''، ''ارض العرب'' اور ''جزیہ'' میں ہے۔

صابئہ کو بلاد اسلام میں باقی رکھنا اور ان پر جزیہ عائد کرنا:

۷ - جزیرۃ العرب میں صابئین کو باقی رکھنا جائز نہیں ہے، جیسا کہ دوسرے کفار، مشرکین اور اہل کتاب کو، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: **"لأخرجن اليهود و النصارى من جزيرة العرب، حتى لا أدع إلا مسلما"** [۱] (میں یہود ونصاری کو جزیرہ عرب سے ضرور نکال دوں گا، یہاں تک کہ یہاں مسلمانوں کے علاوہ کسی کو رہنے نہیں دوں گا)، اور حضرت عائشہؓ کی حدیث میں ہے: **"آخر ما عهد رسول الله ﷺ: "لايترک في جزيرة العرب دينان"** [۱] (رسول اللہ ﷺ کی آخری وصیت یہ تھی کہ جزیرہ عرب میں دو دین نہ رہنے دئے جائیں)۔ جزیرۃ العرب کی مراد میں اختلاف اور تفصیل ہے۔ دیکھئے: اصطلاح ''ارض العرب''۔

جزیرہ عرب کے علاوہ دوسرے بلاد اسلام میں صابئہ کو برقرار رکھنے کے بارے میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں:

امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ وہاں ان کو برقرار رکھنا اور ان سے جزیہ لینا جائز ہے، یہ اس بنا پر کہ وہ نصاری ہیں اور ستاروں کی ان کے یہاں تعظیم ستارہ پرستی کے باب سے نہیں۔

صاحبین نے کہا: ان سے جزیہ نہیں لیا جائے گا، اس لئے کہ یہ ستاروں کی عبادت کرتے ہیں، جیسے مشرکین بتوں کی عبادت کرتے ہیں [۲]۔

مالکیہ نے کہا: ان کو برقرار رکھنا جائز ہے، یہ ان کے یہاں اس بنا پر ہے کہ ہر کافر پر خواہ کتابی ہو یا غیر کتابی جزیہ عائد کرنا جائز ہے [۳]۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ صابئہ کے ساتھ جزیہ لے کر عقد ذمہ کرنا جائز ہے، یہ اس قول کی بنیاد پر ہے کہ وہ نصاری ہیں، اگر وہ اصول دین میں نصاری کے موافق ہوں، اگرچہ فروع میں اختلاف ہو،

---

(۱) حدیث: **"لأخرجن اليهود والنصارى من جزيرة العرب"** کی روایت مسلم (۳/ ۱۳۸۸ طبع الحلبی) نے حضرت عمر بن الخطاب سے کی ہے۔

(۱) حدیث: **"آخر ما عهد رسول الله ﷺ ......"** کی روایت احمد (۶/ ۲۷۵ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، اور ہیثمی نے ''مجمع الزوائد'' (۵/ ۳۲۵ طبع القدسی) میں کہا: اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں۔

(۲) فتح القدیر ۴/ ۳۷۰، کتاب الخراج میں امام ابو یوسف سے اس کے خلاف منقول ہے، الرتاج ۲/ ۹۶۔

(۳) جواہر الإکلیل ۱/ ۲۶۶، تفسیر القرطبی ۱/ ۴۳۵۔

اور نصاری ان کی تکفیر نہ کریں، اور اگر فروع میں اختلاف کے سبب یہود و نصاری ان کی تکفیر کریں تو ایک قول ہے کہ جزیہ لے کر ان کو برقرار رکھنا جائز ہے اگر چہ ان سے شادی بیاہ جائز نہیں، اس لئے کہ نکاح کی حرمت کی بنیاد احتیاط پر ہے، اور جزیہ اس کے برخلاف ہے[(۱)]۔

شافعیہ کے یہاں یہ تردد صرف ان صابئہ کے بارے میں ہے جو نصاری کے مشابہ ہوں (یعنی جن کو مندائی کہا جاتا ہے)، رہے ستارہ پرست صابئہ تو رملی نے قطعی طور پر کہا کہ ان کے بارے میں اختلاف نہیں آئے گا، اور ان کو بلاد اسلام میں برقرار نہیں رکھا جائے گا، انہوں نے کہا: اسی وجہ سے جب خلیفہ قاہر نے ان کے بارے میں فقہاء سے فتوی طلب کیا تو اصطخری اور محاملی نے ان کے قتل کا فتوی دیا، پھر انھوں نے خلیفہ کے سامنے بہت سارا مال پیش کیا تو اس نے ان کو چھوڑ دیا[(۲)]۔

حنابلہ کے یہاں معتمد (قول) یہ ہے کہ: ان سے جزیہ لیا جائے گا، اس لئے کہ امام احمد نے صراحت کی ہے کہ وہ نصاری کی ایک قسم ہیں، اور امام احمد سے ایک روایت ہے کہ وہ یہود کی ایک قسم ہیں، انہوں نے کہا: امام احمد سے مروی ہے کہ وہ قائل ہیں کہ آسمان زندہ، بولنے والا ہے، ساتوں ستارے خدا ہیں، لہذا یہ بت پرستوں کی طرح ہیں، یعنی ان سے جزیہ نہیں لیا جائے گا[(۳)]۔

ابن قیم نے قول اول کو راجح قرار دیتے ہوئے کہا: اس قوم (صابئہ) میں کچھ تو ایسے ہیں جو اللہ تعالی، اس کے ناموں، اس کی

(۱) الجمل علی المنہج ۵/ ۲۱۳، الأحکام السلطانیہ ۱۴۳، القلیوبی ۳/ ۲۵۳، مغنی المحتاج ۴/ ۲۴۴۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۸۸، احکام اہل الذمہ لابن قیم ۱/ ۹۲، طبقات الشافعیہ للسبکی ۲/ ۱۹۳۔

(۳) کشاف القناع ۳/ ۱۱۸۔

صفات، اس کے فرشتوں، اس کے رسولوں اور روز آخرت پر ایمان رکھتے ہیں، بعض کافر ہیں، اور بعض ایسے ہیں جنھوں نے رسولوں کے دین کی جو بات ان کی عقل کے موافق ہوئی اور ان کو اچھی معلوم ہوئی ان کو اپنا دین بنالیا اور اس کو اپنے لئے پسند کرلیا، ان کے یہاں اصول یہ ہے کہ اپنے دعوے کے لحاظ سے ہر شریعت کی خوبیاں اپناتے ہیں وہ ایک مذہب کے لئے دوسرے مذہب کے خلاف تعصب نہیں کرتے، ان کے یہاں مذاہب، مصالح عالم کے محافظ ہیں، لہذا ان کی باہمی کشمکش کا کوئی مطلب نہیں، بلکہ ہر مذہب کی وہ خوبیاں اپنائی جائیں جن سے انسانی نفوس کی تکمیل ہو اور اخلاق سنور جائیں، موصوف نے کہا: فی الجملہ صابئہ، مجوسی سے بہتر حالت میں ہیں، اور مجوس سے جزیہ لینا اس امر پر تنبیہ ہے کہ صابئہ سے بدرجہ اولی جزیہ لیا جائے گا، کیونکہ مجوس دین و مذہب کے لحاظ سے بدترین قوم ہیں، ان کے یہاں نہ کوئی کتاب ہے نہ کوئی مذہب، لہذا صابئہ کا شرک اگر مجوس سے ہلکا نہ ہو تو اس سے سنگین بھی نہیں[(۱)]۔

صابئی کی دیت:

۸ - حنفیہ کی رائے ہے کہ ذمی کی دیت مسلمان کی دیت کی طرح ہے، برابر برابر، اور صابئہ اگر ذمی ہوں تو وہ اس میں داخل ہوں گے[(۲)]۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ صابئی کی دیت نصرانی کی دیت کی طرح ہے، جس کی مقدار مسلمان کی دیت کی ایک تہائی ہے، یہ اس صورت میں ہے جب کہ صابئی اپنے اصول دین میں نصاری سے موافقت رکھے، اگر چہ فروع میں اختلاف ہو، بشرطیکہ نصاری اس کی تکفیر نہ کریں[(۳)]۔

(۱) احکام اہل الذمہ ۱/ ۹۸۔

(۲) الہدایہ وتکملۃ فتح القدیر ۸/ ۳۰۷۔

(۳) روضۃ الطالبین ۹/ ۲۵۸۔

حنابلہ نے دیت کی مقدار کے بارے میں ان کے حکم کی صراحت نہیں کی، لیکن حنابلہ کے یہاں جس روایت کی رو سے وہ اہل کتاب میں سے ہیں اس کا تقاضا ہے کہ صابئی کی دیت مسلمان کی دیت کی آدھی ہو، ایک روایت میں ہے کہ: تہائی ہوگی[1]۔ اور جس روایت کی رو سے وہ اہل کتاب میں سے نہیں ہیں اس کا تقاضا ہے کہ اس کی دیت آٹھ سو درہم ہوگی۔

مالکیہ کے یہاں ہمیں صابئہ کی دیات کی مقدار کے بارے میں کوئی صراحت نہیں ملی، اور چونکہ وہ ذبائح وغیرہ میں ان کو نصاری کی طرح نہیں مانتے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کی دیات مجوسی کی دیت کی طرح ہیں، اور مالکیہ کے یہاں مجوسی کی دیت مرد کے لئے آٹھ سو درہم، اور عورت کے لئے چار سو درہم ہے[2]۔

صابئہ کے ذبیحہ کا اور ان کی عورتوں سے شادی کا حکم:

۹- امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ مسلمان صابئہ کے ذبیحہ کو کھا سکتا ہے، ان کی عورتوں سے شادی کرسکتا ہے، یہ اس بنا پر کہ وہ ستاروں کی عبادت نہیں کرتے، بلکہ صرف تعظیم کرتے ہیں، جیسے مسلمان کعبہ کی تعظیم کرتے ہیں۔

صاحبین نے کہا: یہ زنادقہ ومشرکین میں سے ہیں، لہذا ان کی عورتیں اور ذبیحے حلال نہ ہوں گے۔

ابن ہمام نے کہا: ان میں اختلاف کی بنیاد ان کی حقیقت کے بارے میں الگ الگ اقوال ہیں، اگر سب کے نزدیک ان کی تشریح ایک ہوتی تو ان کے بارے میں حکم بھی ایک ہی ہوتا[3]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ صابئہ کا ذبیحہ حرام ہے، اس لئے کہ وہ نصاری کے شدید مخالف ہیں[1]۔

شافعیہ نے کہا: اگر صابئہ، نصاری کے ساتھ ان کے اصول دین (حضرت عیسی وانجیل پر ایمان) میں اختلاف رکھتے ہوں تو ان کا ذبیحہ اور ان کی عورتیں مسلمانوں کے لئے حرام ہیں، اور اگر اس میں ان کے مخالف نہ ہوں تو ان کا ذبیحہ اور ان کی عورتیں ہمارے لئے حرام نہیں، بشرطیکہ نصاری ان کی تکفیر نہ کریں، اور اگر نصاری ان کی تکفیر کریں تو ان کی عورتیں اور ذبیحہ حرام ہوں گے، جیسا کہ اگر بدعتی کی بدعت موجب تکفیر ہو تو اس کا ذبیحہ مسلمان کے لئے حرام ہے، تردد کے ساتھ یہ حکم ان صابئہ کا نہیں جو ستارہ پرست ہیں، اور وہ حرانی ہیں، کیونکہ یہ لوگ قطعی طور پر کافر ہیں، لہذا ان سے نکاح کرنا اور ان کا ذبیحہ حلال نہیں، ایک ہی قول ہے، سابقہ اختلاف ان کے بارے میں نہیں ہے[2]۔

حنابلہ کے یہاں ایک روایت ہے: صابئہ، یہود میں سے ہیں، دوسری روایت ہے: یہ نصاری میں سے ہیں، ان دونوں روایات کے مطابق ان کا ذبیحہ کھانا اور ان کی عورتوں سے نکاح کرنا جائز ہے، ایک تیسری روایت ہے: یہ ستارہ پرست ہیں، لہذا یہ بت پرستوں کی طرح ہیں[3]۔

صابئہ کے اوقاف:

۱۰- ابن ہمام نے کہا: صابئہ اگر دہریہ ہوں یعنی جو یہ کہیں کہ ہم کو ''زمانہ ہی ہلاک کرے گا'' تو یہ زنادقہ کی ایک قسم ہیں، اور اگر وہ اہل کتاب کی رائے کے قائل ہوں تو ان کے وہ اوقاف صحیح ہیں جو اہل

(۱) الفروع ۶/ ۱۹۔
(۲) التاج والإکلیل للمواق بہامش الحطاب ۶/ ۲۵۷۔
(۳) فتح القدیر ۲/ ۳۷۴، ابن عابدین ۵/ ۱۸۸، البدائع ۲/ ۲۷۱، ۵/ ۴۶۔

(۱) الخرشی علی مختصر خلیل، حاشیۃ العدوی ۲/ ۳۰۳، المطبعۃ الشرقیہ ۱۳۱۶ھ۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۸۸، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۲۵۲، ۴/ ۲۴۰، کشاف القناع ۴/ ۲۴۰۔
(۳) المغنی ۶/ ۵۹۱۔

ذمہ کے اوقاف درست ہیں، اور ان کے اوقاف میں سے وہ درست ہے جو ہمارے نزدیک اور ان کے نزدیک نیک کام ہو، لہذا فقراء پر وقف درست ہے اور مثلاً ان کی عبادت گاہوں پر درست نہیں (۱)۔

(۱) فتح القدیر ۵/۳۸۔

صابون

تعریف:

۱-صابون: وہ مشہور چیز ہے جس سے کپڑے دھوئے جاتے ہیں (۱)۔

ابن درید وغیرہ سے منقول ہے کہ یہ عربی کلام نہیں ہے (۲)۔

صابون، کڑوی، چربی والی اور بعض بھنی ہوئی چیزوں سے بنتا ہے، اور اس کی جھاگ کو صفائی اور دھونے میں استعمال کیا جاتا ہے (۳)۔

صابون سے متعلق احکام:

اول: ناپاک تیل سے بنے ہوئے صابون کا استعمال کرنا:

۲- حنفیہ کے یہاں قول مختار یہ ہے کہ ذاتی طور پر نجس یا نجاست پڑے ہوئے تیل سے بنا ہوا صابون پاک ہے، لہذا اس کا استعمال اور اس کی خرید وفروخت جائز ہے، ''الدر'' میں ہے: جس تیل میں نجاست پڑ جائے اس کو صابون بنا دینے سے پاک ہو جاتا ہے، عموم بلوی کے سبب اسی پر فتوی ہے، جیسے وہ تنور جس پر ناپاک پانی چھڑک دیا گیا ہو اس میں روٹی پکانے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور جیسے وہ مٹی جو نجس ہو جائے اور اس کا کوزہ بنا دیا جائے، پھر اس کو آگ پر پکا دیا جائے تو پاک ہے، ابن عابدین نے کہا: اس مسئلہ کو علماء نے امام محمد

(۱) لسان العرب۔
(۲) المصباح المنیر، لسان العرب۔
(۳) الصحاح وتجدیدہ للمرعشلی، المعجم الوسیط۔

کے قول پر متفرع کیا ہے اور عموم بلوی کے سبب اسی پر فتوی ہے، اکثر مشائخ نے اسی کو اختیار کیا ہے، اس میں امام ابو یوسف کا اختلاف ہے، امام محمد کے نزدیک علت: تغیر اور ماہیئت کا بدلنا ہے، جس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ حکم صابون کے ساتھ خاص نہ ہو اور اس میں وہ تمام چیزیں داخل ہوں جن کی ماہیئت میں تغیر اور انقلاب آ جائے (۱)، ابن الہمام کی ''فتح القدیر'' میں بھی اسی کے مثل ہے (۲)۔

شافعیہ نے بھی نجس تیل سے بنے صابون سے انتفاع کو جائز کہا ہے، لیکن انہوں نے اس کے پاک ہونے کی صراحت نہیں کی، چنانچہ ''اسنی المطالب'' میں ''المجموع'' کے حوالہ سے آیا ہے: نجس تیل سے صابون بنانا جائز ہے (۳)، رملی نے کہا: اور بدن و کپڑے میں اس کا استعمال کرنا جائز ہے، جیسا کہ انہوں نے اس کی صراحت کی ہے، پھر موصوف نے کہا: پھر وہ ان دونوں کو پاک کردے گا (۴)۔ اس سے سمجھ میں آتا ہے کہ اس وقت تک وہ نجس رہے گا، اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک اصول یہ ہے کہ نجس العین میں سے صرف دو چیزیں پاک ہوجاتی ہیں: شراب اگر سرکہ بن جائے، اور موت کے سبب نجس کھال اگر دباغت دے دی جائے (۵)۔

مالکیہ نے ذاتی طور پر نجس اور متنجس (یعنی جس چیز میں نجاست مل جائے) دونوں میں فرق کرتے ہوئے کہا کہ جس چیز میں نجاست مل جائے اس سے مسجد اور آدمی کے کھانے کے علاوہ میں انتفاع جائز ہے، ذاتی طور پر نجس سے ناجائز ہے، لہذا ان حضرات کے نزدیک نجس ہوجانے والے تیل سے مسجد کے علاوہ میں چراغ جلایا جائے گا، اس سے صابون بنایا جائے گا، اور اس سے دوسرے تمام طریقوں سے فائدہ اٹھایا جائے گا۔

مالکیہ کے کلام کا ظاہر یہ ہے کہ نجس (مثلاً: مردار کی چربی) سے بنے ہوئے صابون سے انتفاع ناجائز ہے، اگرچہ بعض مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ مردار کی چربی سے چراغ جلانا جائز ہے، بشرطیکہ اس سے خود کو بچایا جاسکے (۱)۔

حنابلہ نے کہا: نجاست، ماہیت بدلنے یا آگ پر پکنے سے پاک نہیں ہوتی، لہذا نجس تیل سے بنا ہوا صابون نجس ہوگا، اور نجاست کا دھواں اور اس کا غبار ناپاک ہے (۲)، یہ حنابلہ کے یہاں ظاہر مذہب ہے۔ ابن قدامہ نے کہا: اور یہ استنباط کیا جاتا ہے کہ اگر شراب کی ماہیت بدل جائے اور مردار کی کھال دباغت دے دی جائے تو ان پر قیاس کرتے ہوئے نجاستوں کی ماہیت اگر بدل جائے تو وہ پاک ہوجائیں گی (۳)۔

دوم: صابون کے پانی سے وضو کرنا:

۳- حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر صابون کے پانی کی رقت ختم ہوجائے اور وہ گاڑھا ہوجائے تو اس سے وضو کرنا ناجائز ہے، اور اگر اس کی رقت و لطافت باقی ہو تو جائز ہے (۴)۔ ابن ہمام نے جواز کی علت بتاتے ہوئے کہا کہ جو چیز آمیزش کے باوجود مغلوب ہو وہ اطلاق کو ختم نہیں کرتی، لہذا مطلق کے حکم کو اس طرح کے پانی پر مرتب کرنا واجب

---

(۱) ابن عابدین وبہامشہ الدر المختار ۱/ ۲۱۰۔

(۲) فتح القدیر ۱/ ۱۷۶۔

(۳) أسنی المطالب ۱/ ۲۷۸۔

(۴) حاشیۃ الرملی علی أسنی المطالب ۱/ ۲۷۸، نہایۃ المحتاج ۲/ ۲۷۸۔

(۵) نہایۃ المحتاج ۲/ ۲۳۰-۲۳۲۔

---

(۱) الزرقانی مع حاشیۃ البنانی ۱/ ۳۴، الحطاب ۱/ ۱۱۷، اس میں لکھا ہے کہ متنجس وہ ہے جو اصل کے لحاظ سے پاک ہو اور اس میں نجاست پڑ جائے جیسے تیل اور گھی وغیرہ جس میں چوہا یا نجاست گر جائے، اور نجس وہ ہے جو ذاتی طور پر نجس ہو جیسے مردار اور خون۔

(۲) کشاف القناع ۱/ ۱۸۶۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۲/ ۷۲۔

(۴) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۱، الخانیہ بہامش الہندیہ ۱/ ۱۶۔

ہے، یعنی اس سے وضو کرنا جائز ہے، حدیث میں ہے: "قد اغتسل النبي ﷺ يوم الفتح من قصعة فيها أثر العجين"[(۱)] (رسول اللہ ﷺ نے فتح مکہ کے دن ایک پیالہ (کے پانی) سے غسل فرمایا، جس میں گندھے ہوئے آٹے کا اثر تھا)، حالاں کہ اس کے سبب پانی میں تغیر آجاتا ہے، لیکن مغلوب ہونے کا اعتبار نہیں کیا گیا۔

شافعیہ کے یہاں اصل یہ ہے کہ اگر پانی میں کوئی ایسی چیز مل جائے جس سے پانی کو بچانا ممکن ہو (مٹی اور نمک کے علاوہ) جیسے زعفران، کھجور اور آٹا، پھر اس کا کوئی وصف بدل جائے تو اس سے وضو کرنا ناجائز ہے، کیونکہ اس پر پانی کے نام کا اطلاق نہیں ہوتا، البتہ انہوں نے بدلنے کی صفت کے بارے میں لکھا ہے کہ اگر وہ معمولی ہو، مثلاً: تھوڑا سا زعفران پانی میں گرجائے، اور وہ معمولی سا زرد ہوجائے، یا اس میں صابون یا آٹا گرجائے اور پانی تھوڑا سا سفید ہوجائے، یعنی اتنا نہیں کہ پانی کو اس کی طرف منسوب کیا جاسکے تو اس میں دو "قول" ہیں: صحیح قول یہ ہے کہ پاک ہے، اس لئے کہ پانی کا نام باقی ہے، نووی نے کہا: یہی مختار ہے[(۲)]۔

حنابلہ کے یہاں بھی یہی ہے، چنانچہ انہوں نے کہا: پانی میں باقلا، چنا، گلاب، زعفران وغیرہ پاک چیزیں گرجائیں اور وہ تھوڑی ہوں جن کا مزا یا رنگ یا بہت زیادہ بو نہیں پائی جائے کہ پانی کو اس کی طرف منسوب کیا جاسکے تو اس سے وضو کیا جائے گا[(۳)]۔

یہ اس صورت میں ہے جب صابون پاک تیل سے بنا ہو، لیکن اگر ناپاک تیل سے بنا ہو تو جو لوگ اس کی طہارت کے قائل ہیں مثلاً حنفیہ اور ان کے موافقین، ان کے نزدیک یہی حکم ہے، البتہ جو لوگ کہتے ہیں کہ نجس چیز ماہیت کے بدلنے سے پاک نہیں ہوتی ان کے نزدیک اس سے وضو کرنا ناجائز ہے (دیکھئے: فقرہ/ ۲)۔

مالکیہ کے یہاں ظاہر یہ ہے کہ مطلقاً صابون کے پانی سے خواہ پاک ہو یا ناپاک وضو کرنا ناجائز ہے[(۱)]، چنانچہ انہوں نے کہا: جس پانی کا رنگ یا مزا یا بو کوئی پاک چیز بدل دے تو وہ پانی بذات خود پاک ہے، لیکن دوسرے کو پاک کرنے والا نہیں، لہذا اس سے وضو نہیں کیا جائے گا، البتہ عمومی ضروریات میں استعمال کیا جائے گا[(۲)]۔

تفصیل اصطلاح: "طہارۃ" اور "میاہ" میں ہے۔

سوم: محرم کے لئے صابون کا استعمال کرنا:

۴- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ محرم کے لئے صابون کے استعمال میں کوئی مضائقہ نہیں، ابن عابدین نے "فتح القدیر" کے حوالہ سے لکھا ہے: اگر محرم صابون اور حرض[(۳)] سے غسل کرے تو اس کے بارے میں کوئی روایت تو نہیں لیکن علماء نے کہا: اس میں کچھ واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ خوشبو نہیں ہے، اور (سر کے جوں کو) نہیں مارتا ہے، آگے موصوف نے کہا: اس توجیہ کا تقاضا ہے کہ دم یا صدقہ بالاتفاق واجب نہ ہو، اسی وجہ سے "ظہیریہ" میں کہا: ان کا اجماع ہے کہ اس پر کچھ واجب نہ ہوگا[(۴)]۔

عام صابون کے بارے میں جس کو خوشبو شمار نہیں کیا جاتا، تمام

---

(۱) حدیث: "اغتسل النبی ﷺ يوم الفتح فی قصعة فيها أثر العجين" کی روایت نسائی (۱/ ۲۰۲-۲۰۳، طبع المکتبۃ التجاریہ) نے حضرت ام ہانی سے کی ہے۔

(۲) المجموع للنووی ۱/ ۱۰۲-۱۰۴، القلیوبی ۱/ ۱۸-۱۹۔

(۳) کشاف القناع ۱/ ۲۶، المغنی ۱/ ۱۴۔

(۱) الحطاب ۱/ ۵۸-۵۹۔

(۲) الفواکہ الدوانی ۱/ ۱۴۵۔

(۳) قاموس میں کہا: حرض (حاء کے ضمہ کے ساتھ یا حاء اور راء کے ضمہ کے ساتھ) جیسے "اُشنان" وہ پودا جسے غسل کے وقت پانی میں ڈالا جائے۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۲/ ۱۶۳، فتح القدیر ۲/ ۲۲۸۔

فقہاء کے کلام سے بھی یہی سمجھ میں آتا ہے، اس لئے کہ محرم کو صرف خوشبو کے استعمال سے روکا گیا ہے، البتہ اس موضوع پر ہمیں ان کی کوئی صراحت نہیں ملی۔

دیکھئے: اصطلاحات ''تطیب'' اور ''إحرام''۔

صاع

تعریف:

۱-صاع ،صواع (کسرہ اور ضمہ کے ساتھ) لغت میں: ایک پیمانہ ہے جس سے ناپا جاتا ہے، یہ چار ''مد'' کا ہوتا ہے۔

داؤدی نے کہا: جس آدمی کی ہتھیلیاں نہ بہت بڑی ہوں نہ بہت چھوٹی اس کی دونوں ہتھیلیوں سے چارلپ اس کی مقدار ہے، اورایک قول یہ ہے کہ: یہ پینے کا ایک برتن ہے (۱)۔

فقہاء کی اصطلاح لغوی مفہوم سے الگ نہیں (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-مد:

۲- مد (ضمہ کے ساتھ): ایک پیمانہ ہے جس کی مقدار اہل عراق کے نزدیک دورطل اور اہل حجاز کے نزدیک ایک رطل اور تہائی رطل ہے۔

فیروزآبادی نے کہا: مد: متوسط قسم کے آدمی کی دونوں ہتھیلیاں بھرنے کے برابر ہے اگر ان دونوں کو بھر کر وہ اپنے ہاتھ کو پھیلا دے،

---

(۱) القاموس المحیط، تاج العروس، النہایۃ فی غریب الحدیث والأثر، مختار الصحاح۔

(۲) تبیین الحقائق ۱/ ۳۰۹ طبع دار المعرفۃ، بدائع الصنائع ۲/ ۷۳ طبع دارالکتاب العربی، الشرح الصغیر ۱/ ۶۰۸ طبع دار المعارف مصر، الدسوقی ۱/ ۵۰۴ -۵۰۵ طبع دار الفکر، روضۃ الطالبین ۲/ ۳۰۲ طبع المکتب الاسلامی، حاشیۃ الجمل ۲/ ۲۴۱ طبع دار احیاء التراث العربی، کشاف القناع ۱/ ۱۵۶ طبع عالم الکتب، مطالب اولی النہی ۲/ ۱۱۲۔

اوراسی وجہ سے اس کا نام ''مد'' ہے[۱]۔

اصطلاح میں: اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ''مد'' چوتھائی صاع کے برابر ہے، لہذا ''مد'' صاع کے اجزاء میں سے ہے، اسی طرح بالاتفاق ''مد'' اور ''صاع'' ناپ کے ان پیمانوں میں سے ہیں جن کے ساتھ بہت سے مشہور فقہی احکام وابستہ ہیں[۲]۔

ب-وسق:

۳- وَسق اور وِسق: ایک معین پیمانہ ہے، جو صاع نبوی سے ساٹھ صاع کے برابر ہوتا ہے، اس حساب سے وسق ایک سو ساٹھ من کا ہوگا[۳]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[۴]۔

ج-من:

۴- من (میم کے فتحہ اور نون کی تشدید کے ساتھ): ایک قدیم پیمانہ ہے جس سے ناپا یا وزن کیا جاتا تھا، اس وقت اس کی مقدار بغدادی رطل سے دو رطل تھی[۵]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں۔

(۱) القاموس المحیط، المصباح المنیر، النہایہ، تاج العروس، لسان العرب مادہ: ''مدّ''۔
(۲) فتح القدیر ۲/ ۴۰ طبع بولاق، ابن عابدین ۲/ ۷۶ طبع بولاق، الشرح الصغیر ۱/ ۶۰۸، المغنی ۱/ ۲۲۲، کشاف القناع ۱/ ۱۵۵، الاموال لابی عبید ۷/ ۲۰، شرح روض الطالب ۱/ ۷۱۔
(۳) لسان العرب، المصباح المنیر، المعجم الوسیط، تاج العروس مادہ: ''وسق''۔
(۴) الشرح الصغیر ۱/ ۶۰۸ القلیوبی ۱/ ۲۴، المغنی ۲/ ۷۰۰، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۲۴، النہایۃ فی غریب الحدیث والأثر ۴/ ۲۱۰۔
(۵) معجم لغۃ الفقہاء، لسان العرب، المعجم الوسیط، تاج العروس مادہ: ''من''۔

د-فرق:

۵- فرق (فاء وراء کے فتحہ یا راء کے سکون کے ساتھ): مدینہ کا ایک مشہور پیمانہ ہے جو سولہ رطل کا ہوتا ہے، جمع ''فرقان'' ہے[۱]۔

اصطلاح میں: ابوعبید نے کہا: میرے علم میں لوگوں میں کوئی اختلاف نہیں کہ ایک فرق تین صاع کا ہوتا ہے جو سولہ رطل کے برابر ہے[۲]۔

ھ-رطل:

۶- رطل: وزن کرنے کا ایک باٹ ہے، یہ بغدادی سے بارہ اوقیہ کا ہوتا ہے، لہذا یہ ایک مثقال کے برابر ہوگا[۳]۔

رافعی کہتے ہیں: فقہاء نے کہا: اگر فروع میں رطل کا اطلاق ہوتو اس سے مراد بغدادی رطل ہے، رطل ناپنے کا آلہ بھی ہے[۴]۔

صاع سے متعلق احکام:

صاع کی مقدار:

۷- صاع کی مقدار میں فقہاء کا اختلاف ہے: جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ صاع: عراقی رطل سے پانچ رطل اور تہائی رطل ہوتا ہے، اس لئے کہ مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے کعب بن عجرہ سے کہا: ''تصدق بفرق بین ستة مساکین''[۵] (ایک فرق چھ مسکینوں میں صدقہ کرو)، ابوعبید نے کہا: میرے علم کے مطابق لوگوں میں کوئی

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، التاج، النہایہ، القاموس المحیط، الصحاح مادہ: ''فرق''۔
(۲) الشرح الصغیر ۱/ ۶۰۸، المغنی ۱/ ۲۲۵، الأموال لأبی عبید (۲۰۸) طبع اول۔
(۳) المصباح المنیر، المغرب، المعجم الوسیط، لسان العرب مادہ: ''رطل''۔
(۴) المصباح المنیر مادہ: ''رطل''، ابن عابدین ۲/ ۷۶ طبع بولاق، الزرقانی ۲/ ۱۳۱۔
(۵) حدیث: ''تصدق بفرق بین ستة مساکین'' کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۱۸ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

اختلاف نہیں کہ ایک فرق تین صاع کا ہوتا ہے، اور ایک فرق سولہ رطل ہوتا ہے، اس سے ثابت ہوا کہ صاع پانچ رطل اور تہائی رطل کا ہوتا ہے۔

منقول ہے کہ: امام ابو یوسف جس وقت مدینہ آئے تو انہوں نے لوگوں سے صاع کے بارے میں دریافت کیا، لوگوں نے کہا: پانچ رطل اور تہائی رطل کا ہوتا ہے، انہوں نے لوگوں سے دلیل کا مطالبہ کیا تو انہوں نے کہا: کل (آئندہ)، چنانچہ دوسرے دن ستّر بوڑھے اپنی چادر میں اپنا اپنا صاع لپیٹے ہوئے آئے، ہر ایک نے کہا: یہ صاع مجھے اپنے والد سے ورثہ میں ملا ہے، اور میرے والد کو میرے دادا سے وراثت میں ملا تھا، یہاں تک کہ انہوں نے اس کو حضور ﷺ تک پہنچایا۔

رطل عراقی ان کے نزدیک: ایک سو اٹھائیس درہم اور ایک درہم کے سات حصوں میں سے چار حصوں کے برابر ہے ($128\frac{4}{7}$)(۱)۔

امام ابو حنیفہ نے کہا: صاع آٹھ رطل کا ہوتا ہے، اس لئے کہ حضرت انس بن مالکؓ نے کہا: ''**كان النبي ﷺ يتوضأ بالمد وهو رطلان، ويغتسل بالصاع**''(۲) (حضور ﷺ ایک مد سے جو دو رطل کے برابر ہے وضو اور ایک صاع سے غسل کرتے تھے)، حضرت انس کی حدیث سے معلوم ہوا کہ ایک مد دو رطل کے برابر ہوتا ہے، اور جب یہ ثابت ہو گیا کہ ایک مد دو رطل کے برابر ہے تو لازمی طور پر حضور ﷺ کا صاع چار مد کے برابر ہوگا، جس کے آٹھ رطل

(۱) جواہر الإکلیل ۱/ ۱۲۴، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۰۴، شرح المنہاج ۲/ ۳۶، روضۃ الطالبین ۲/ ۳۰۱، المغنی ۱/ ۲۲۲-۲۲۳۔
(۲) حدیث انس: ''كان النبي ﷺ يغسل - أو كان يغتسل بالصاع إلى خمسة أمداد و يتوضأ بالمد'' کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۳۰۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

ہوں گے، اس لئے کہ مد بالاتفاق ایک صاع کا چوتھائی ہے۔

رطل عراقی امام ابو حنیفہ کے نزدیک: بیس استار کے برابر ہے، اور استار: چھ درہم اور آدھے درہم ($6\frac{1}{2}$) کے برابر ہوتا ہے(۱)۔

ایک صاع پانی سے غسل کرنا:

۸- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر ایک صاع (پانی) سارے بدن پر پہنچ جائے تو اس سے غسل کرنا کافی ہے، ابن قدامہ نے کہا: ''ایک مد سے وضو اور ایک صاع سے غسل کے کافی ہونے کے بارے میں ہمارے علم میں کوئی اختلاف نہیں''، اور اگر غسل میں ایک صاع سے کم میں ہی سارے بدن پر پانی پہنچ جائے تو کافی ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی نے غسل کا حکم دیا ہے، جس کو اس نے کر لیا۔

شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ: ایک صاع سے غسل کرنا سنت ہے، شافعیہ نے کہا: غسل کا پانی تقریباً ایک صاع سے کم نہ ہو، یہی مسنون ہے، یہ چار مد کے برابر ہے، لیکن یہ معتدل جسم والے شخص کے لئے ہے، اس لئے کہ حضور ﷺ ایک مد سے وضو اور ایک صاع سے غسل کر لیتے تھے، اور جس کا جسم معتدل نہ ہو اس میں کم وبیش ہوگا(۲)۔

حضرت انسؓ سے مروی ہے: ''**كان النبي ﷺ يغسل – أو كان يغتسل– بالصاع إلى خمسة أمداد، ويتوضأ بالمد**''(۳) (رسول اللہ ﷺ ایک صاع سے پانچ مد تک پانی سے غسل کرتے تھے یا (اپنا بدن) دھوتے تھے، اور ایک مد (پانی) سے وضو کر لیتے تھے)۔

(۱) البنایہ شرح الہدایہ ۳/ ۳۵۵، فتح القدیر ۲/ ۳۰۔
(۲) البدائع ۱/ ۳۵، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۶، المہذب ۱/ ۳۸ روضۃ الطالبین ۱/ ۹۰، المغنی ۱/ ۲۲۲، کشاف القناع ۱/ ۱۵۶، نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۱۲۔
(۳) حدیث: ''أنس......'' کی تخریج فقرہ نمبر ۲ میں گذر چکی۔

روایت میں ہے: "أن قوماً سألوا جابراً عن الغسل، فقال: يكفيك صاع، فقال رجل: مايكفيني، فقال جابر: كان يكفي من هو أوفى شعرا منك و خير منك، يعني النبي ﷺ"(۱) (کچھ لوگوں نے حضرت جابر سے غسل کے بارے میں دریافت کیا تو انہوں نے فرمایا: ایک صاع کافی ہے، ایک آدمی نے کہا: میرے لئے ناکافی ہے، حضرت جابر نے کہا: اس ذات کو اتنا پانی کافی ہوتا تھا جو تم سے زیادہ بال والے اور تم سے بہتر تھے، یعنی رسول اللہ ﷺ)۔

حنفیہ و مالکیہ نے ایک صاع پانی سے غسل کے مسنون ہونے کی صراحت نہیں کی ہے۔

صدقۂ فطر:

۹- صاع کے ذریعہ صدقۂ فطر کی مقدار میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) نے کہا: صدقۂ فطر میں (ہر انسان کی طرف سے) ایک صاع گیہوں یا جو یا ان کا آٹا یا کھجور یا کشمش واجب ہے، ان حضرات کی رائے میں ان تمام اقسام میں جن کو صدقۂ فطر میں نکالا جاتا ہے کوئی فرق نہیں، اس لئے کہ ابن عمرؓ کی یہ حدیث ہے: "أن رسول الله ﷺ فرض زكاة الفطر من رمضان على الناس صاعا من تمر أو صاعا من شعير على كل حر وعبد، ذكر وأنثى من المسلمين"(۲) (رسول اللہ ﷺ نے رمضان کا صدقۂ فطر تمام لوگوں پر ایک صاع کھجور، یا ایک صاع جو، ہر آزاد، غلام مرد و عورت، مسلمان پر فرض فرمایا)۔ نیز حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت میں ہے: "كنا نخرج إذ كان فينا رسول الله ﷺ زكاة الفطر عن كل صغير وكبير حر أو مملوك، صاعا من طعام أو صاعا من إقط، أو صاعا من شعير أو صاعا من تمر أو صاعا من زبيب"(۱) (ہم رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں صدقۂ فطر ہر چھوٹے، بڑے، آزاد، غلام کی طرف سے ایک صاع گیہوں یا ایک صاع پنیر، یا ایک صاع جو یا ایک صاع کھجور یا ایک صاع کشمش نکالتے تھے)۔

ابوالفرج دارمی اور بندنجی سے منقول ہے: حضور ﷺ کے زمانہ میں جس صاع سے صدقہ فطر نکالا جاتا تھا اسی صاع کے معیار سے نکالنا واجب ہے، یہ صاع موجود ہے، جس کو نہ ملے اس پر احتیاط ضروری ہے، یعنی اتنا نکالے جو یقینی طور پر اس سے کم نہ ہو(۲)۔

حنفیہ نے کہا: صدقۂ فطر میں آدھا صاع گیہوں یا اس کا ستو، یا ایک صاع جو یا کھجور واجب ہے، اس لئے کہ حضرت ثعلبہ بن صعیر عذری کی روایت ہے انہوں نے کہا: خطبنا رسول الله ﷺ فقال: "أدوا عن كل حر وعبد نصف صاع من بر أو صاعا من تمر أو صاعا من شعير"(۳) (رسول اللہ ﷺ نے ہمارے

---

(۱) حدیث جابر: "أن قومًا سألوا جابرًا عن الغسل......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۳۶۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "أن رسول الله ﷺ فرض زكاة الفطر......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۳۶۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۶۷۷ طبع الحلبی) نے کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں۔

---

(۱) حدیث أبي سعید: "كنا نخرج إذ كان فينا رسول الله ﷺ......" کی روایت مسلم (۲/ ۶۷۸ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور بخاری (الفتح ۳/ ۳۷۱ طبع السلفیہ) کی روایت مختصر ہے۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۱/ ۲۸۹، القوانین الفقہیہ / ۷۶، الدسوقی ۱/ ۵۰۴، مواہب الجلیل ۲/ ۳۶۶، روضۃ الطالبین ۲/ ۳۰۱-۳۰۲، المجموع ۶/ ۱۲۸ طبع السلفیہ، المغنی ۳/ ۵۵، کشاف القناع ۲/ ۵۳ طبع عالم الکتب۔

(۳) حدیث: "أدوا عن كل حر وعبد ......" اس پر وہ حدیث دلالت کرتی ہے جس کی روایت ابوداؤد نے حضرت حسن سے کی ہے، انہوں نے کہا: حضرت ابن عباسؓ نے رمضان کے آخر میں بصرہ کے منبر پر خطبہ دیتے ہوئے فرمایا: "أخرجوا صدقة صومكم فكأن الناس لم يعلموا فقال: من هاهنا من أهل المدينة؟ قوموا إلى إخوانكم فعلّموهم فإنهم لا

سامنے خطبہ دیتے ہوئے فرمایا: ہر آزاد، غلام کی طرف سے آدھا صاع گیہوں یا ایک صاع کھجور یا ایک صاع جو ادا کرو)۔

سعید بن مسیّب، عطاء، طاؤس، مجاہد، عمر بن عبد العزیز، عروہ بن زبیر، اور سعید بن جبیر کی یہی رائے ہے۔

شیخ ابومنصور ماتریدی نے لکھا ہے کہ دس حضرات صحابہ جن میں حضرت ابوبکر، عمر، عثمان اور علیؓ بھی ہیں نے صدقۂ فطر کے بارے میں حضور ﷺ سے آدھا صاع گیہوں روایت کیا ہے، اور موصوف نے ان کی روایت سے استدلال کیا۔

زبیب (کشمش) کے بارے میں امام ابوحنیفہ سے مختلف روایتیں ہیں، ''جامع صغیر'' میں ہے: آدھا صاع، اس لئے کہ خشک انگور (کشمش) کی قیمت عام طور پر گیہوں کی قیمت سے زیادہ ہوتی ہے، اور جب گیہوں میں آدھا صاع کافی ہے تو خشک انگور میں بدرجہ اولی کافی ہوگا۔

حسن اور اسد بن عمرو نے امام ابوحنیفہ سے روایت کیا ہے: خشک انگور (کشمش) سے ایک صاع۔ یہی امام ابو یوسف و امام محمد کا قول ہے، اس روایت کی وجہ: حضرت ابوسعید خدریؓ کی یہ حدیث ہے کہ انہوں نے فرمایا: ''ہم رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں ایک صاع کھجور یا ایک صاع خشک انگور (کشمش) نکالتے تھے''، نیز اس لئے کہ انگور غذائیت میں گیہوں کی طرح نہیں بلکہ اس سے ناقص ہے، جیسے جو اور کھجور، لہذا جو اور کھجور کی طرح اس کی مقدار ایک صاع ہوگی۔

حنفیہ کے نزدیک ایک فطرہ میں دو یا زیادہ جنس سے صدقۂ فطر کی ادائیگی جائز ہے، لہذا اگر آدھا صاع جو اور آدھا صاع کھجور یا آدھا صاع جو اور چوتھائی صاع گیہوں نکالے تو جائز ہے[1]۔

اس مسئلہ میں اختلاف وتفصیل ہے جس کو اصطلاح: ''زکاۃ الفطر'' میں دیکھا جائے۔

شافعیہ نے کہا: ایک فطرہ میں دو جنس کا ایک صاع کافی نہیں، خواہ دونوں جنسیں ہم مثل ہوں، یا ایک جنس اس میں سے ہو جس میں واجب ہوتا ہے اور دوسری اس سے اعلی ہو، جیسا کہ قسم کے کفارہ میں یہ کافی نہیں کہ پانچ کو کپڑا دے دے اور پانچ کو کھانا کھلا دے، اس لئے کہ اس کو ایک صاع گیہوں یا جو یا کسی اور کا حکم دیا گیا ہے[2]۔

حنابلہ نے کہا: اگر کھجور، خشک انگور، گیہوں، جو اور پنیر سب ملا کر ایک صاع نکال دے تو کافی ہے، جیسا کہ اگر کوئی ایک خالص ہوتا[3]۔

ہمیں اس میں مالکیہ کی صراحت نہیں ملی۔

= يعلمون، فرض رسول الله ﷺ هذه الصدقة صاعاً من تمر أو شعير أو نصف صاع من قمح على كل حر أو مملوک، ذكر أو أنثى، صغير أو كبير......'' (اپنے روزے کا صدقہ نکالو، تو گویا لوگوں نے نہیں سمجھا تو انہوں نے فرمایا: یہاں اہل مدینہ میں سے کون لوگ ہیں؟ آپ لوگ اپنے بھائیوں کے پاس جائیں اور ان کو بتائیں اس لئے کہ وہ نہیں جانتے ہیں، رسول اللہ ﷺ نے یہ صدقہ ایک صاع کھجور یا جو یا نصف صاع گندم ہر آزاد، غلام، مرد، عورت، بچے یا بڑے پر فرض فرمایا ہے) (سنن أبی داؤد ۲/ ۲۷۲ طبع ترکیا) اور یہ حدیث حسن ہے (جامع الاصول [illegible] الارناؤوط ۴/ ۶۴۴)، اور زیلعی اور عینی نے اس کے شواہد ذکر کئے ہیں (نصب الرایہ ۲/ ۴۱۸-۴۲۳، عمدۃ القاری ۹/ ۱۱۳ اور اس کے بعد کے صفحات)۔

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۷۲ طبع دار الکتاب العربی، ابن عابدین ۲/ ۷۶ طبع بولاق، البحر الرائق ۲/ ۲۷۳ طبع دار المعرفہ، تبیین الحقائق ۱/ ۳۰۷ طبع دار المعرفہ۔

(۲) المجموع ۶/ ۱۳۵۔

(۳) کشاف القناع ۲/ ۲۵۳۔

صبح

دیکھئے: ''الصلوات الخمس المفروضۃ'' اور'' أوقات الصلاۃ''۔

صُبرہ

تعریف:

۱- صبرۃ لغت میں: غلہ یا کسی اور چیز کا ڈھیر ہے، اس کی جمع ''صبر'' ہے، جیسے'' غرفۃ و غرف''، کہا جاتا ہے: صبرت المتاع : جمع کرنا، ایک کو دوسرے سے ملانا، اور ایک قول ہے: صبرہ: خاص طور پر غلہ کا ڈھیر ہے، خواہ اس کا کیل یا وزن معلوم ہو یا نہ ہو، اور ایک قول ہے: صبرہ وہ غلہ ہے جسے تولے اور ناپے بغیر اکٹھا کر دیا گیا ہو۔

اور اصطلاح میں: سلیمان جمل نے کہا: فقہاء نے اس کا اطلاق ہم مثل اجزاء والی تمام چیزوں پر کیا ہے(۱)۔

متعلقہ الفاظ:

۲- جزاف (جیم پر تینوں حرکتوں کے ساتھ): کیلی یا وزنی یا عددی چیز کو ناپ یا وزن یا شمار کئے بغیر مجموعی طور پر اٹکل سے فروخت کرنا(۲)۔

صبرہ سے متعلق احکام:

اٹکل سے ڈھیر کو فروخت کرنا:

۳- ڈھیر کو اٹکل سے فروخت کرنا درست ہے اگر چہ اس کا کیل یا وزن معلوم نہ ہو۔

(۱) لسان العرب، المصباح مادہ: ''صبر''، کشاف القناع ۳/ ۱۶۸، حاشیۃ الجمل ۳/ ۳۴۔

(۲) مواہب الجلیل ۴/ ۲۸۵، المصباح المنیر، الموسوعۃ الفقہیہ (اصطلاح: جزاف)۔

لہذا اگر کہے: میں نے تمھارے ہاتھ گیہوں کا یہ ڈھیر فروخت کر دیا تو جائز ہے، اگر چہ یہ معلوم نہ ہو کہ وہ کل کتنے صاع ہیں، اس لئے کہ ناواقفیت کا دھوکہ مشاہدہ کی وجہ سے ختم ہوجاتا ہے[1]۔ اسی طرح ڈھیر میں سے ایک صاع کی بیع، اور ڈھیر کی بیع ہر صاع ایک درہم میں جائز ہے، دوسری صورت میں سارے ڈھیر کو خریدنا مراد ہے، خواہ اس کے تمام صاع کا علم ہو یا نہ ہو، اس لئے کہ اگر اس کے تمام صاع کا علم ہو تو یہ مجموعی و تفصیلی طور پر معلوم ہو گیا، اور اگر اس کے سارے صاع کا علم نہ ہو تو یہ مجموعی طور پر مجہول اور تفصیلی طور پر معلوم ہوا، اور صرف مجموعہ کی جہالت مضر نہیں[2]۔

جمہور کی یہی رائے ہے، امام ابوحنیفہ نے کہا: اگر ڈھیر کو یہ کہہ کر فروخت کرے: "ایک صاع ایک درہم کے عوض"، تو ایک صاع میں بیع درست ہوگی، امام صاحب نے کہا: اس لئے کہ ثمن مجہول ہے، اور یہ عقد کو فاسد کرنے کا سبب ہے، البتہ کم از کم معلوم ہے، لہذا اس میں یقین کے سبب بیع درست ہوگی، اور اس کے علاوہ مجہول ہے، لہذا اس کی بیع فاسد ہوگی، اور صفقہ (معاملہ) کے متفرق ہونے کے سبب اس کے لئے "خیار" ثابت ہوگا، صاحبین نے کہا: سارے ڈھیر میں بیع جائز ہے، اس لئے کہ مبیع اشارہ کی وجہ سے معلوم ہے، اور جس چیز کی طرف اشارہ کر دیا جائے اس کی بیع کے جواز کے لئے اس کی مقدار کے جاننے کی ضرورت نہیں رہتی، اور اگر دونوں اس کو مجلس ہی میں ناپ لیں تو بالاجماع جائز ہے، اس لئے کہ فساد کے راسخ ہونے سے قبل مانع ختم ہو گیا[3]۔

(۱) المجموع ۹/ ۳۱۰-۳۱۲، نہایۃ المحتاج ۳/ ۴۱۳-۴۱۴، ابن عابدین ۴/ ۲۲، تبیین الحقائق ۴/ ۵-۶، الإنصاف ۴/ ۳۰۳، الکافی ۲/ ۱۴-۱۵، بلغۃ السالک ۲/ ۵۹ ۳، مواہب الجلیل ۴/ ۲۸۵۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) تبیین الحقائق ۴/ ۵-۶، ابن عابدین ۴/ ۲۲۔

اٹکل سے ڈھیر کی بیع کے جواز کی شرائط:

۴- اٹکل سے ڈھیر کی بیع کے جواز کے لئے حسب ذیل شرائط ہیں:

الف- ڈھیر کا تاجر دھوکہ نہ دے، مثلاً: اس کو چبوترے یا ٹیلے پر رکھ دے یا خراب یا تر حصہ نیچے کر دے، اس لئے کہ حدیث ہے: "**من غشنا فليس منا**"[1] (جو ہم کو دھوکہ دے وہ ہم میں سے نہیں)، اور اگر ایسا ہو جائے اور عاقدین میں سے کسی ایک کو اس کا علم ہو جائے تو عقد باطل ہے، اس لئے کہ یہ مقدار کا اندازہ لگانے سے مانع ہے جس کے سبب کثرت سے دھوکہ دہی ہوگی، یہ اس صورت میں ہے جب کہ اس جگہ رکھنے سے قبل اس نے ڈھیر کو دیکھا نہ ہو، اور اگر وہاں رکھنے سے قبل اس نے ڈھیر کو دیکھ لیا ہو تو بیع درست ہے، اس لئے کہ تخمینہ ہو سکتا ہے، اور اگر دونوں ہی اس سے ناواقف ہوں، مثلاً یہ خیال تھا کہ زمین ہموار ہے اور اس کے خلاف ظاہر ہو، تو جس کو نقصان ہوا ہے اس کو اختیار ہوگا کہ بیع کو فسخ کر دے یا نافذ کر دے[2]۔

ب- اس کے اجزاء یکساں و برابر ہوں، لہذا اگر اجزاء میں اختلاف و تفاوت ہو تو بیع درست نہیں۔

ج- جس چیز کو اندازے سے فروخت کیا جا رہا ہے اسے عقد بیع کے وقت یا عقد سے پہلے دیکھ لے، بشرطیکہ وہ چیز عقد کے وقت تک بلا تغیر اپنی حالت پر برقرار رہے۔

د- خرید و فروخت کرنے والے دونوں ہی کیل یا وزن کی مقدار سے ناواقف ہوں، لہذا اگر ایک کو مقدار کا علم ہو، دوسرے کو نہ ہو تو درست نہیں۔

ھ- زمین، جہاں پر مبیع کو رکھا جائے، ہموار ہو، اور اگر وہ ہموار

(۱) حدیث: "من غشنا فليس منا" کی روایت مسلم (۱/ ۹۹ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہ سے کی ہے۔

(۲) روض الطالب ۲/ ۱۷، کشاف القناع ۳/ ۱۶۹۔

نہ ہوتو اس میں سابقہ تفصیل ہے (۱)۔

دیکھئے: اصطلاح "بیع الجزاف"۔

ڈھیر کو ایک صاع کے استثناء کے ساتھ فروخت کرنا:

۵- اگر کوئی شخص ڈھیر کو ایک صاع کے استثناء کے ساتھ فروخت کردے، اور سارے صاع کا علم ہو تو بیع درست ہوگی، اور اس کو شیوع کے درجہ میں رکھا جائے گا، لہذا اگر ڈھیر دس صاع کا ہو تو مبیع اس کے دس حصوں میں سے نو حصے ہوں گے، اور اگر سارے صاع کا علم نہ ہو تو بیع درست نہ ہوگی، اس لئے کہ حدیث ہے: "**نهى عن بيع الثنيا**" (رسول اللہ ﷺ نے استثناء کی بیع سے منع فرمایا) ترمذی میں یہ اضافہ ہے: "**إلا أن تعلم**" (۲) (مگر اس وقت اجازت ہے جب مستثنی چیز معلوم ہو)۔ نیز اس لئے کہ مبیع ایک صاع کے علاوہ ہے اور یہ مجہول ہے، کیونکہ اس کے ساتھ دوسری چیزیں مل گئی ہیں، محض تخمینہ کافی نہیں، بلکہ مبیع کا چہار جانب سے کلی طور پر معائنہ ضروری ہے، اور یہ یہاں پر موجود نہیں ہے (۳)۔

اگر وہ مشاہدہ میں آنے والے ڈھیر کا آدھا، یا تہائی، یا اس کے علاوہ معلوم جز کو فروخت کردے تو بیع بلا اختلاف درست ہے، اور اگر یوں کہے: میں نے تمہارے ہاتھ اس ڈھیر کے بعض کو یا اس کے ایک حصہ کو یا اس کے ایک جز کو یا جتنا تم چاہو، فروخت کردیا، یا اسی طرح کی کوئی اور عبارت استعمال کرے جس سے مقدار معلوم نہیں ہوتی ہے تو دھوکہ کی وجہ سے بیع باطل ہوگی (۱)۔

ڈھیر کو اس شرط پر فروخت کرنا کہ اس میں ایک صاع بڑھائے گا یا کم کرے گا:

۶- اگر ڈھیر کو یہ کہہ کر فروخت کرے کہ ایک صاع ایک درہم میں ہے، اس شرط کے ساتھ کہ اس میں ایک صاع کا اضافہ یا کمی کرے گا تو درست نہیں، اس لئے کہ اگر اس کا مقصد ہبہ کے طور پر ایک صاع کا اضافہ کرنا ہے تو درست نہیں، کیوں کہ یہ ایک عقد میں دوسرے عقد کی شرط ہے۔

اگر اس کو بیع کے طور پر اضافہ کرنا چاہتا ہے تو بھی درست نہیں، اس لئے کہ اگر صاع مجہول ہو تو مجہول کی بیع ہوگی، اور اگر معلوم ہو تو بھی درست نہ ہوگی اگر ڈھیر کے مجموعی صاع مجہول ہوں، اس لئے کہ ہم ثمن کی تفصیل اور اس کے مجموعہ سے واقف نہ ہوں گے (۲)۔

ڈھیر کو فروخت کرنا اور اس کے مجموعہ کو ذکر کردینا:

۷- اگر ڈھیر کو فروخت کرے اور اس کے مجموعہ کو ذکر کردے، مثلاً یوں کہے: میں نے تمھارے ہاتھ یہ ڈھیر اس شرط پر کہ سو قفیز ہے، سو درہم میں فروخت کیا، پھر کم یا زیادہ نکلے تو:

شافعیہ وحنابلہ نے کہا: اگر معین مقدار سے زیادہ یا اس سے کم ہو تو عقد درست نہ ہوگا، اس لئے کہ ثمن کے مجموعہ اور اس کی تفصیل کے درمیان تطبیق محال ہے تو گویا اس نے یوں کہا: میں نے تمھارے ہاتھ ایک قفیز اور کچھ جس کی مقدار کا دونوں کو علم نہیں، ایک درہم میں فروخت کیا، اس لئے کہ وہ دونوں فریق قفیزوں کی مقدار سے

---

(۱) سابقہ مراجع (الموسوعۃ الفقہیہ ۹/ ۷۴، ۷۵)۔

(۲) حدیث: "نهى عن بيع الثنيا" کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۵۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۱۷۵ طبع الحلبی) نے حضرت جابرؓ سے ان الفاظ میں کی ہے: "نهى عن المحاقلة و المزابنة و الثنيا"، اور ترمذی (۳/ ۸۵ طبع الحلبی) نے "إلا أن تعلم" کا اضافہ کیا ہے۔

(۳) أسنی المطالب ۲/ ۱۷، الکافی ۲/ ۱۵، الإنصاف ۴/ ۳۰۳۔

(۱) المجموع ۹/ ۳۱۳، سابقہ مراجع، بلغۃ السالک علی الشرح الصغیر ۲/ ۱۰۔

(۲) المجموع ۹/ ۳۱۴-۳۱۵، الکافی ۲/ ۱۵۔

ناواقف ہیں[1]۔

حنفیہ نے کہا: اگر کم ہوتو موجودہ کو اس کے حصہ ثمن کے عوض لے لے گا، اور اگر چاہے تو عقد کو فسخ کردے گا، اس لئے کہ صفقہ (معاملہ) متفرق ہوگیا ہے، اور اگر معین مقدار سے زیادہ ہوتو زائد بائع کا ہوگا، اس لئے کہ یہ مقدار والی چیز ہے، لہذا عقد اس کی مقدار کے ساتھ وابستہ ہوگا[2]۔

مالکیہ نے کہا: اگر دونوں میں ڈھیر کی خرید وفروخت ہو اور دونوں اس کا اندازہ لگائیں یا کسی اندازہ لگانے والے کو وکیل بنائیں، پھر معلوم ہو کہ اتنا ہی ہے تو ٹھیک ہے، ورنہ جس کو ضرر پہنچے اس کو ''خیار'' حاصل ہوگا[3]۔

صبغ

دیکھئے: ''اختضاب''۔

صبی

دیکھئے: ''صغر''۔

صحابی

دیکھئے: ''قول صحابی''۔

---

(۱) المحلی علی القلیوبی ۲/ ۱۶۳، المجموع ۹/ ۳۱۳، الکافی ۲/ ۱۶، کشاف القناع ۳/ ۱۶۹۔

(۲) تبیین الحقائق ۴/ ۶، ابن عابدین ۴/ ۳۵۔

(۳) الشرح الصغیر للدردیر ۳/ ۳۶-۳۷۔

صحبت

تعریف:

۱ - لغت میں صحبة کا معنی: مستقل ساتھ رہنا، مرافقت اور ایک ساتھ زندگی بسر کرنا ہے، کہا جاتا ہے: "صحبه يصحبه صحبة وصحابة" (فتحہ اور کسرہ کے ساتھ) ہے: ایک ساتھ زندگی بسر کرنا، مرافقت کرنا اور مستقل ساتھ رہنا ہے[1]۔

قیلہ کی حدیث میں ہے: "خرجت أبتغي الصحابة إلى رسول الله ﷺ"[2] (یعنی میں رسول اللہ ﷺ کی صحبت حاصل کرنے کے لئے نکلا)۔

یہ لغت میں مطلق صحبت کے معنی ہیں، رہا اصطلاح میں تو جب وہ "صحبت" کا لفظ مطلق بولتے ہیں تو اس سے مراد: رسول اللہ ﷺ کی صحبت ہوتی ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف - رفقة:

۲ - لغت میں رفقة: سفر وغیرہ میں مطلقاً ساتھ ہونا ہے، کہا جاتا ہے: "رافق الرجل صاحبه" یعنی اس کے ساتھ رہا، اور ایک قول یہ ہے کہ خاص طور پر سفر میں ساتھ رہنے کو کہتے ہیں[1]۔ اس لحاظ سے یہ صحبت سے خاص ہے۔

ب - صداقة:

۳ - صداقة، مصادقة اور مخالّة ہم معنی ہیں، کہا جاتا ہے: صادقته مصادقة و صداقة خالص دوستی کرنا، صداقة صحبت سے خاص ہے[2]۔

صحبت سے متعلق احکام:

صحبت کے ثبوت کا طریقہ:

۴ - صحبت کے ثبوت کے طریقے اور صحبت کے نام کے مستحق ہونے میں اہل علم کا اختلاف ہے، بعض نے کہا: "صحابی وہ ہے جس نے بہ حالت ایمان حضور ﷺ سے ملاقات کی اور اسلام پر اس کی موت آئی"۔ ابن حجر عسقلانی نے کہا: میری معلومات کے اعتبار سے یہ سب سے صحیح قول ہے۔

حضور ﷺ سے ملاقات کرنے والے کے تحت وہ تمام افراد آجاتے ہیں جو بہت دنوں تک آپ کی مجلس میں رہے اور جو مختصر زمانہ تک مجلس میں رہے، جس نے آپ سے روایت کی اور جس نے آپ سے روایت نہیں کی، جس نے آپ کے ساتھ غزوہ کیا اور جس نے آپ کے ساتھ غزوہ نہیں کیا، جس نے آپ کو دیکھا اگرچہ دور سے اور جس نے کسی وجہ سے آپ کو نہ دیکھا جیسے نابینا ہونے کی وجہ سے۔

ایمان کی قید سے وہ شخص نکل گیا جس نے بہ حالت کفر آپ سے ملاقات کی، اگرچہ بعد میں وہ مسلمان ہوگیا، بشرطیکہ اس نے

---

(۱) الإصابہ ۱/۷، فتح الباری ۷/۴، علوم الحدیث لابن الصلاح/ ۲۶۳، القاموس المحیط۔

(۲) حدیث قیلہ: "خرجت أبتغي الصحابة إلى رسول الله ﷺ......" کو ہیثمی نے المجمع (۶/۱۱ طبع القدسی) میں ایک طویل حدیث کے ضمن میں نقل کرنے کے بعد کہا: اس کی روایت طبرانی نے کی ہے اور اس کے رجال ثقہ ہیں۔

(۱) لسان العرب۔

(۲) حوالۂ سابق۔

ایمان لانے کے بعد دوبارہ آپ ﷺ سے ملاقات نہ کی ہو، اسی طرح ایمان پر موت آنے کی قید سے وہ شخص نکل گیا جو صحبت نبوی ملنے کے بعد مرتد ہو گیا، اور ارتداد کی حالت میں مرا تو وہ صحابی شمار نہیں کیا جائے گا۔

کیا آپ کو دیکھنے کے وقت تمیز شرط ہے؟ بعض حضرات نے اس کی شرط لگائی ہے، اور بعض نے نہیں لگائی ہے۔ ابن حجر نے ''فتح الباری'' میں اس مسئلہ میں توقف اختیار کرنے کے بعد کہا: ''صحابہ پر کتابیں تصنیف کرنے والوں کے طرز عمل سے دوسری رائے معلوم ہوتی ہے''، یعنی تمیز کی شرط نہیں ہے۔

بعض نے کہا: صحبت کے نام کا مستحق اور صحابہ میں شمار اسی شخص کا ہوگا جس نے حضور ﷺ کے ساتھ ایک سال یا زیادہ قیام کیا یا آپ کے ساتھ ایک یا زائد غزوات میں شریک رہا، یہ سعید بن المسیب سے منقول ہے، ابن صلاح نے کہا: یہ اگر ثابت ہو تو اصولیین کا طریقہ ہے[1]۔

ایک قول ہے: صحبت کے صحیح ہونے کے لئے ایک عرصہ تک ساتھ رہنا اور آپ سے روایت کرنا دونوں کی شرط ہے، اور ایک قول ہے کہ ان دونوں میں سے کسی ایک کی شرط ہے، ایک قول ہے: آپ کے ساتھ غزوہ کرنا یا آپ کے ساتھ رہتے ہوئے ایک سال گزرنا شرط ہے، اس کے قائلین کا کہنا ہے کہ حضور ﷺ کی صحبت (صحابی ہونا) ایک عظیم شرف ہے، جو ایک عرصہ تک ساتھ رہے بغیر حاصل نہیں ہوگا، جس کے دوران انسان کے فطری اخلاق ظاہر ہوتے ہیں، جیسے غزوہ جس میں سفر ہو، جو عذاب کا ایک ٹکڑا ہے، اور ایک سال جس میں چاروں موسم آتے ہیں، جن کے دوران مزاج الگ الگ ہوتا ہے[2]۔

(۱) الإصابہ ۱/۷، فتح الباری ۷/۴، علوم الحدیث لابن الصلاح / ۲۶۳۔

(۲) حاشیۃ العطار علی جمع الجوامع ۲/ ۱۹۶۔

صحبت (صحابیت) کے اثبات کے طریقے:

۵- صحابی ہونا چند طریقوں سے ثابت ہوتا ہے:

(۱) تواتر کے ساتھ یہ خبر کہ وہ صحابی ہے۔

(۲) پھر استفاضہ وشہرت جو تواتر سے کم ہو۔

(۳) پھر یہ کہ کسی صحابی سے مروی ہو کہ فلاں کو صحبت حاصل ہے، یا کسی تابعی سے منقول ہو، یہ اس بنا پر ہے کہ ایک آدمی کا تزکیہ (عادل قرار دینا) مقبول ہے۔

(۴) اس طور پر کہ وہ خود کہے (بشرطیکہ اس کی عدالت اور ہم عصر ہونا ثابت ہو): میں صحابی ہوں، رہی پہلی شرط یعنی عدالت تو آمدی وغیرہ نے اس کو قطعی کہا ہے، اس لئے کہ اس کی عدالت کے ثبوت سے قبل اس کا کہنا: ''میں صحابی ہوں'' اس کے قبول کر لینے سے اس کی عدالت کو ثابت کرنا لازم آئے گا، اس لئے کہ سارے صحابہ عادل ہیں، اور یہ ایسے ہی ہو گیا جیسے کہ کوئی کہے: ''میں عادل ہوں''، اور یہ مقبول نہیں۔

رہی دوسری شرط: یعنی ہم عصر ہونا تو اس کا اعتبار آپ کی ہجرت سے ایک سو دس سال گزرنے سے کیا جائے گا، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے اخیر عمر میں صحابہ سے فرمایا تھا: **"أرأيتكم ليلتكم هذه؟ فإن على رأس مائة سنة منها لا يبقى ممن هو على ظهر الأرض أحد"**[1] (تم نے اپنی اس رات کو دیکھا؟ اب سے سو برس کے ختم ہونے پر اس وقت روئے زمین پر رہنے والوں میں سے کوئی نہیں رہے گا)، مسلم میں بروایت جابر یہ اضافہ ہے: **"أن ذلك**

(۱) علوم الحدیث لابن الصلاح / ۲۶۴، الإصابہ ۱/ ۸-۹۔
حدیث: "أرأيتكم ليلتكم هذه......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۲۱۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۹۶۵ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عمر سے کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں۔

كان قبل موته ﷺ بشهر"[1] (یہ وفات نبوی سے ایک ماہ پہلے کا واقعہ ہے)۔

جس کا صحابی ہونا ثابت ہوا اس کی عدالت:

٦ - اہل سنت کا اس پر اتفاق ہے کہ تمام صحابہ عادل ہیں، اس میں صرف اکا دکا بدعتیوں کا اختلاف ہے۔

یہ خصوصیت تمام صحابہ کو حاصل ہے، کسی صحابی کی عدالت کے بارے میں سوال نہ ہوگا، بلکہ یہ تو طے شدہ مسئلہ ہے، اس لئے کہ صحابہ کرام علی الاطلاق عادل ہیں کہ اللہ تعالی نے ان کی تعدیل کی، ان کی پاکی کی خبر دی، ان کو منتخب فرمایا[2]۔ بہت سی قرآنی نصوص ہیں، مثلاً فرمان باری ہے: "كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ"[3] (تم لوگ بہترین جماعت ہو جو لوگوں کے لئے پیدا کی گئی ہے)۔

ایک قول ہے: باتفاق مفسرین یہ آیت رسول اللہ ﷺ کے صحابہ کے بارے میں وارد ہے۔

نیز فرمان باری ہے: "وَ كَذٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ"[4] (اور اسی طرح ہم نے تمہیں ایک امت عادل بنا دیا ہے تا کہ تم گواہ ہو لوگوں پر)۔ نیز فرمایا: "مُحَمَّدٌ رَّسُولُ اللّٰهِ وَ الَّذِيْنَ مَعَهٗ اَشِدَّآءُ عَلَى الْكُفَّارِ"[5] (محمد اللہ کے پیمبر ہیں اور جو لوگ ان کے ساتھ ہیں وہ تیز ہیں کافروں کے مقابلہ میں)۔ اور کثرت سے احادیث نبویہ اس کی شاہد ہیں، مثلاً: حضرت ابوسعیدؓ کی حدیث ہے جس کے صحیح ہونے پر اتفاق ہے: "**لا تسبوا أصحابي فوالذي نفسي بيده لو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهبا ما أدرك مد أحدهم ولا نصيفه**"[1] (میرے اصحاب کو برا مت کہو، قسم اس ذات کی جس کے قبضہ میں میری جان ہے، اگر تم میں سے کوئی احد پہاڑ کے برابر سونا (راہ خدا میں) خرچ کرے تو ان کے مد یا آدھے مد کے برابر نہیں ہو سکتا)۔

نیز فرمان نبوی ہے: "**الله الله في أصحابي لا تتخذوهم غرضا بعدي، فمن أحبهم فبحبي أحبهم، ومن أبغضهم فببغضي أبغضهم، ومن آذاهم فقد آذاني، ومن آذاني فقد آذى الله، ومن آذى الله فيوشك أن يأخذه**"[2] (میرے اصحاب کے بارے میں اللہ سے ڈرو، ان کو میرے بعد (طعن و اعتراض کا) نشانہ نہ بنالینا، کیوں کہ جس نے ان سے محبت کی اس نے میری محبت کی وجہ سے ان سے محبت کی، جس نے ان سے بغض رکھا اس نے میری وجہ سے ان سے بغض رکھا، جس نے ان کو ایذاء پہنچائی اس نے مجھے ایذاء دی، اور جس نے مجھے ایذاء دی اس نے اللہ کو ایذاء دی، اور جس نے اللہ کو ایذاء پہنچائی امید ہے کہ اللہ اس سے مواخذہ کرے گا)۔

ابن الصلاح نے کہا: پھر امت کا اجماع ہے کہ تمام صحابہ عادل ہیں، جو صحابہ فتنوں میں پڑ گئے ان کا بھی یہی حکم ہے، اس پر ان تمام علماء کا اجماع ہے جن کا اجماع معتبر ہے، یہ ان کے ساتھ حسن ظن قائم

(۱) حدیث جابرؓ کی روایت مسلم (۴/۱۹۶۶) نے کی ہے۔
(۲) الإصابہ ۱/۹-۱۰، علوم الحدیث ۲۶۴۔
(۳) سورۂ آل عمران/۱۱۰۔
(۴) سورۂ بقرہ/۱۴۳۔
(۵) سورۂ فتح/۲۹۔

(۱) حدیث: "لاتسبوا أصحابي فوالذي نفسي بيده......" کی روایت بخاری (الفتح ۷/۲۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/۱۹۶۷ طبع الحلبی) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں۔
(۲) حدیث: "الله الله في أصحابي......" کی روایت ترمذی (۵/۶۹۶ طبع الحلبی) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے، اور کہا: یہ حدیث غریب ہے، ہم اس سند کے علاوہ سے اسے نہیں جانتے، ذہبی نے ابوسعید کی اس روایت کو میزان (۲/۵۶۴ طبع الحلبی) میں منکر احادیث میں ذکر کیا ہے۔

رکھنے اور ان کے سابقہ مناقب کے مدنظر ہے، گویا اللہ تعالی نے اس پر اجماع کرنے کا موقع اس لئے دیا کہ وہ حضرات شریعت کے نقل کرنے والے ہیں (۱)۔

مذکورہ بالا تمام امور کا تقاضا ہے کہ ان کو قطعی طور پر عادل قرار دیا جائے، اور اللہ و رسول کی طرف سے ان کی تعدیل و توثیق کے بعد انہیں کسی انسان کی تعدیل کی ضرورت نہیں، ابن حجر نے خطیب کی ''الکفایہ'' کے حوالہ سے لکھا ہے کہ اگر مذکورہ بالا امور میں سے کوئی چیز بھی اللہ و رسول کی طرف سے وارد نہ ہوتی تو بھی ان کے ذاتی حالات یعنی ہجرت، جہاد، اسلام کی نصرت، جان و مال کی قربانی، آباء و اجداد اور اولاد کو قربان کر دینا، دین کے بارے میں آپسی خیر خواہی اور ایمان و یقین کی قوت کا تقاضا ہے کہ ان کو قطعی طور پر عادل قرار دیا جائے، ان کی پاک دامنی کو مانا جائے، اور یہ کہ وہ اپنے بعد آنے والے تمام لوگوں اور بعد کے تمام ثقہ قرار دیئے ہوئے انسانوں سے افضل ہیں، آگے موصوف نے کہا: یہی تمام علماء اور معتمد لوگوں کا مذہب ہے، اور انہوں نے اپنی سند سے ابو زرعہ رازی کا یہ قول نقل کیا ہے: ''اگر تم کسی کو کسی صحابی رسول کی تنقیص کرتے دیکھو تو سمجھ لو کہ وہ زندیق ہے''، اس کی وجہ یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ برحق، قرآن برحق اور آپ کا پیغام برحق ہے، یہ ساری چیزیں ہمیں صحابہ کرام کے واسطہ ہی سے ملی ہیں، اور یہ لوگ ہمارے گواہوں کو مجروح کرنا چاہتے ہیں تا کہ کتاب و سنت کو ختم کر دیں، اس لئے انہی لوگوں کو مجروح قرار دینا اولی ہے، یہ زندیق ہیں (۲)۔

(۱) التقیید والإیضاح شرح مقدمۃ ابن الصلاح للعراقی ر ۳۰۱۔

(۲) الکفایہ فی علم الروایہ للخطیب البغدادی ر ۴۶-۴۹، علوم الحدیث ر ۲۶۴، الإصابہ ۱ر ۱۷-۱۸۔

قرآنی نص سے جس کا صحابی ہونا ثابت ہو اس کے صحابی ہونے کا انکار کرنا:

۷- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ حضرت ابوبکرؓ کے صحابی رسول ہونے کا انکار کرنے والے کو کافر قرار دیا جائے گا (۱)۔ اس لئے کہ اس میں اس فرمان باری کی تکذیب ہے: ''إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَاتَحْزَنْ إِنَّ اللّٰهَ مَعَنَا'' (۲) (جبکہ وہ اپنے رفیق سے کہہ رہے تھے کہ غم نہ کرو بیشک اللہ ہم لوگوں کے ساتھ ہے)۔ دوسرے خلفاء راشدین یعنی حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ کے صحابی ہونے کا انکار کرنے والے کی تکفیر میں اختلاف ہے: شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ حضرت ابوبکر صدیق کے علاوہ دوسرے صحابہ کے صحابی ہونے کا انکار کرنے والے کو کافر نہیں قرار دیا جائے گا، یہی مالکیہ کے مذہب کا مفہوم ہے اور حنفیہ کے قول کا تقاضا ہے۔

حنابلہ نے کہا: اس کی تکفیر کی جائے گی، اس لئے کہ اس نے حضور ﷺ کی تکذیب کی، نیز اس لئے کہ عام و خاص سب ان کے صحابی ہونے کو جانتے ہیں، اور اس پر اجماع منعقد ہے، لہذا کسی ایک یا سب کے صحابی ہونے کا انکار کرنے والا حضور ﷺ کو جھٹلانے والا ہے (۳)۔

صحابہ کو برا بھلا کہنا:

۸- جو صحابہ یا ان میں سے کسی کو برا بھلا کہے، اور ان کی طرف کوئی ایسی بات منسوب کرے جو ان کی عدالت یا ان کے دین کو مجروح نہ

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱ر ۳۷۷، شرح الزرقانی ۸ر ۷۴، نہایۃ المحتاج ۷ر ۴۱۹، مطالب اولی النہی ۶ر ۲۸۷۔

(۲) سورۂ توبہ ر ۴۰۔

(۳) أسنی المطالب ۴ر ۱۱۸، حاشیۃ الدسوقی ۴ر ۳۰۳، کشاف القناع ۶ر ۱۷۲۔

کرے مثلاً کسی صحابی کو بخیل یا بزدل یا کم علم یا غیر زاہد وغیرہ کہے تو فقہاء کا اتفاق ہے کہ اس کی تکفیر نہ ہوگی، البتہ وہ تادیب کا مستحق ہوگا۔

ہاں اگر کوئی ایسا الزام لگائے جو ان کے دین یا عدالت کو مجروح کرے، مثلاً: ان کو زنا کا الزام لگانا، تو اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جو ام المومنین صدیقہ بنت صدیق حضرت عائشہؓ پر زنا کا الزام لگائے جس سے اللہ نے ان کو بری کر دیا ہے تو اس کو کافر کہا جائے گا، اس لئے کہ وہ نص قرآنی کی تکذیب کرنے والا ہے۔

رہے بقیہ صحابہ تو ان کو برا بھلا کہنے والے کی تکفیر میں اختلاف ہے: جمہور نے کہا: کسی صحابی کو برا بھلا کہنے والے کی تکفیر نہیں کی جائے گی، حتی کہ حضرت عائشہ کی برائی کرنے والے کی بھی نہیں بشرطیکہ وہ ان پر اس برائی کا الزام نہ لگائے جس سے اللہ نے ان کو بری کر دیا ہے[۱]۔ البتہ جو شخص تمام صحابہ کرام کی تکفیر کرے یا یہ کہے کہ رسول اللہ ﷺ کے بعد تمام صحابہ مرتد ہوگئے یا فاسق ہوگئے تو اس کی تکفیر کی جائے گی، اس لئے کہ یہ اللہ کی ان سے رضامندی اور ان کی تعریف کی تکذیب ہے، جس کی صراحت قرآن نے کئی جگہ پر کی ہے، نیز اس لئے کہ اس قول کا مطلب یہ ہے کہ کتاب وسنت کو نقل کرنے والے کافر یا فاسق ہیں، اور یہ امت جو خیر الامم ہے، اور ان میں قرن اول سب سے افضل ہے، عمومی طور پر اس کے افراد کافر یا فاسق تھے، جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ امت شر الامم ہے، اور اس امت کے سابقین اولین سب سے بدترین لوگ تھے، اس طرح کی بات کہنے والے کا کفر، دین کی بدیہی معلومات میں سے ہے[۲]۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۷/۴۱۹، شرح الزرقانی ۸/۴۷، فتاوی قاضی خاں بہامش الفتاوی الہندیہ ۶/۳۱۸-۳۱۹۔

(۲) مطالب اولی النہی ۶/۲۸۲۔

فتاوی قاضی خاں میں ہے: جو حضرت عثمانؓ یا حضرت علیؓ یا حضرت طلحہؓ یا حضرت عائشہؓ کو کافر کہے اس کی تکفیر واجب ہے، اسی طرح جو شیخین کو برا بھلا کہے یا ان پر لعنت بھیجے[۱]۔

(۱) فتاوی قاضی خاں بہامش الفتاوی الہندیہ ۶/۳۱۸-۳۱۹، مطالب أولی النہی ۶/۲۸۷۔

صحت

تعریف:

۱- لغت میں صحۃ، صح اور صحاح: سقم (بیماری) کی ضد ہیں، صحت کے معنی: مرض کا جانا بھی ہے، بدن میں صحت: ایک فطری حالت ہے جس کے ساتھ بدن کے افعال فطری طور پر انجام پاتے ہیں، اور صحت کو معانی کے لئے مستعار لیتے ہوئے کہا گیا: "صحت الصلاۃ" یعنی قضا ساقط کردی، اور "صح العقد" یعنی عقد پر اس کے آثار مرتب ہوئے، اور "صح القول" یعنی قول واقع کے مطابق ہے اور "الصحیح الحق" وہ چیز جو خلاف باطل ہو(۱)۔

اصطلاح میں صحت اصولیین کے نزدیک حکم وضعی کی ایک قسم ہے (دیکھئے: اصطلاح "حکم"، فقرہ/ ۴)۔

صحت کی تعریف میں اصولیین کا اختلاف ہے۔

جمہور کی رائے ہے کہ صحت اس فعل کا نام ہے جو شرع کے موافق ہو، خواہ اس کی قضا واجب ہو یا نہ ہو، جمہور کے نزدیک اس میں عبادات وعقود دونوں داخل ہیں۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ صحت عبادات میں قضا کے وجوب کا ختم ہوجانا ہے۔

حنفیہ کی تعریف میں ایک قید کا اضافہ ہے، یعنی ان کے نزدیک صحت: شارع کے حکم کے اس طرح موافق ہونا کہ اس کی وجہ سے قضا ختم ہوجائے۔

معاملات میں صحت کا اثر یعنی جس کی خاطر وہ مشروع ہوئے ہیں اس کا مرتب ہونا ہے، جیسے عقد بیع میں نفع اٹھانے کا حلال ہونا اور عقد نکاح میں جنسی لطف اندوزی کا حلال ہونا۔

دونوں تعریفات کے درمیان اختلاف کا نتیجہ اس شخص کے بارے میں ظاہر ہوگا جو یہ خیال کرکے نماز پڑھ لے کہ وہ باوضو ہے، پھر معلوم ہو کہ وہ بے وضو ہے تو اس کی نماز جمہور کے نزدیک صحیح ہوگی، اس لئے کہ یہ اس امر کے موافق ہے جو فی الحال اس پر متوجہ ہوا ہے، اور اس پر قضا کا واجب ہونا ایک نئے "امر" سے ہوگا، لہذا اس سے صحت کا نام جدا نہ ہوگا، جب کہ حنفیہ کے نزدیک یہ نماز صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ قضا ختم نہیں ہوئی۔

حنفیہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ صحت کا تحقق "تکلیف" کے دنیاوی مقصود کو پورا کئے بغیر نہیں ہوسکتا۔ اور یہ مقصد، عبادات میں ذمہ کو فارغ کرنا اور معاملات میں عقود وفسوخ پر مرتب ہونے والے اغراض کو پورا کرنا ہے، جیسے بیع میں ملکیت رقبہ، نکاح میں ملکیت متعہ، اجارہ میں ملکیت منفعت اور طلاق میں جدائیگی۔

جو دنیاوی مقاصد تک نہ پہنچائے اس کا نام بطلان وفساد ہے۔

فقہاء کے نزدیک: عبادات ومعاملات میں صحیح وہ ہے جس میں اس کے ارکان وشرائط پائے جائیں تا کہ وہ حکم کے حق میں معتبر ہو(۱)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- اِجزاء:

۲- لغت میں اِجزاء کا معنی: کافی ہونا اور مستغنی کرنا ہے۔

(۱) المصباح المنیر، الصحاح، لسان العرب مادہ: "صحح"۔

(۱) المستصفی ۱/ ۹۴-۹۵، مسلم الثبوت (مع المستصفی) ۱/ ۱۲۰-۱۲۱، تیسیر التحریر ۲/ ۲۳۴-۲۳۵، جمع الجوامع بحاشیۃ العطار ۱/ ۱۴۰-۱۴۲، التلویح علی التوضیح ۲/ ۱۲۲-۱۲۳، التعریفات/ ۱۳۲۔

اصطلاح میں: شارع کے امر سے موافقت کرنا، یعنی وہ فعل ان تمام شرائط کا جامع ہو جن پر وہ موقوف ہے، یہ جمہور کے نزدیک ہے، حنفیہ کے یہاں یہ اضافہ ہے کہ جس کی ادائیگی سے قضا ختم ہوجائے، صحت و إجزاء استعمال میں مترادف ہیں، البتہ إجزاء، صحت کا ایک اثر ہے[۱]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''إجزاء'' فقرہ ۱، ۲۔

ب-بطلان:

۳- لغت میں بطلان کا معنی: ضائع ہونا اور خسارہ ہونا ہے۔

اصطلاح میں: بطلان کی تعریف عبادات و معاملات کے لحاظ سے الگ الگ ہے، عبادات میں بطلان: عبادت کا غیر معتبر ہونا ہے، گویا اس کا وجود ہی نہیں، جیسے بغیر وضو نماز پڑھ لے۔

معاملات میں بطلان حنفیہ کے نزدیک یہ ہے کہ معاملہ اصل و وصف دونوں لحاظ سے غیر مشروع طریقہ پر واقع ہو۔

جمہور کے نزدیک: بطلان وفساد ہم معنی ہیں، یعنی یہ کہ معاملہ اصل یا وصف یا دونوں لحاظ سے غیر مشروع طریقہ پر واقع ہو، دیکھئے: اصطلاح ''بطلان'' فقرہ ۱۔

ج-اداء:

۴- لغت میں اداء کا معنی: پہنچانا ہے۔

اصطلاح میں: جس عمل کا وقت داخل ہو جائے اس وقت کے نکلنے سے قبل بعض عمل کو (اور ایک قول کی رو سے کل عمل کو) انجام دینا ہے، واجب ہو یا مندوب۔

د-قضاء:

۵- لغت میں قضاء کا معنی: ادا کرنا ہے۔

اصطلاح میں: جس کو اس کی ادائیگی کا وقت نکلنے کے بعد انجام دیا جائے، تاکہ اس چیز کی تلافی ہو سکے جس کے انجام دینے کا پہلے تقاضا تھا، دیکھئے: اصطلاح ''اداء'' فقرہ ۱۔

اداء و قضا کے درمیان اور صحت کے درمیان تعلق یہ ہے کہ یہ دونوں صحت کا وصف بن کر آتے ہیں۔

صحت سے متعلق احکام:

۶- شرعی تکالیف کی ادائیگی کے لئے انسان کی اہلیت کا تعلق دو قدرتوں سے ہوتا ہے: خطاب کو سمجھنے کی قدرت، اور یہ عقل سے ہوتی ہے، اور خطاب پر عمل کرنے کی قدرت، اور یہ بدن سے ہوتی ہے۔

مرض کو اہلیت کے عوارض میں سے مانا گیا ہے؟ اس لئے کہ تکلیف کے ناقص اور ناتمام ہونے میں اس کا اثر ہوتا ہے، کیوں کہ مریض کے لئے بہت سی رخصتیں ہیں، جو اس سے تخفیف کی خاطر مشروع ہوئی ہیں، اسی طرح بعض حالات میں مرض، مرض الموت میں گرفتار شخص پر حجر (پابندی) کا سبب ہوتا ہے۔

(دیکھئے: ''اہلیت'' فقرہ ۱۹ اور فقرہ ۱۳)۔

اگر انسان صحیح بدن والا ہو تو اس پر ''شرعی احکام'' مکمل طور پر واجب ہوتے ہیں، اس لئے کہ اسے اس پر پوری قدرت ہوتی ہے، فقہاء نے بہت سے احکام لکھے ہیں جن میں صحت بدن شرط ہے، ان میں سے چند حسب ذیل ہیں:

(۱) امام اگر تندرست لوگوں کی امامت کر رہا ہو تو اس میں شرط ہے کہ وہ درج ذیل اعذار سے سالم ہو، پیشاب کے قطرات کا آنا، ہوا کا مسلسل خارج ہونا، رستا ہوا زخم اور نکسیر۔

---

(۱) تیسیر التحریر ۲/۲۳۵۔

(دیکھئے: ''امامۃ الصلاۃ''فقرہ/ ۱۰)۔

(۲) جہاد کے واجب ہونے کے لئے شرط ہے کہ ضرر سے محفوظ ہو،لہذا عاجز غیر مستطیع پر جہاد واجب نہیں،اس لئے کہ عجز، وجوب کے منافی ہے،اور مستطیع وہ ہے جو بدن کے لحاظ سے تندرست ہو،اس میں کوئی مرض نہ ہو(دیکھئے: ''جہاد''فقرہ/ ۲۱)۔

(۳) فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ امامت کبری کا منصب سنبھالنے والے میں شرط ہے کہ اس کے حواس واعضاء ایسے مرض سے محفوظ ہوں جو امامت کی ذمہ داریوں کو نباہنے کے لئے بھرپور نقل وحرکت سے مانع ہو۔

(دیکھئے: ''الإمامۃ الکبری''فقرہ/ ۱۰)۔

(۴) حج کے واجب ہونے کی ایک شرط: استطاعت ہے، جس میں تندرستی اور حج میں رکاوٹ پیدا کرنے والے امراض وآفات سے سلامتی داخل ہے(دیکھئے: ''حج''فقرہ/ ۱۹)۔

(۵) رجم یا قصاص کی حد کے نافذ کرنے کے لئے بدن کی صحت شرط نہیں،اس لئے کہ اس کی جان لی جاتی ہے،لہذا صحت مند ومریض میں کوئی فرق نہ ہوگا۔

رہا سزا کے طور پر درے لگانا تو اگر مرض ایسا ہو جس سے شفا کی امید ہو تو جمہور کی رائے ہے کہ اس حد کے نفاذ میں تاخیر کی جائے گی، جب کہ حنابلہ تاخیر نہ کرنے کے قائل ہیں،اور اگر اس سے شفا کی امید نہ ہو یا مجرم پیدائشی طور پر کمزور ہو،درے کو برداشت کرنے کے لائق نہ ہو تو حد فوری طور پر اس پر نافذ کی جائے گی،اس لئے کہ انتظار کی کوئی انتہا نہیں،اور شرط یہ ہے کہ اس طرح سے مارا جائے کہ تلف ہونے کا اندیشہ نہ ہو(دیکھئے: ''حدود''فقرہ/ ۱۴)۔

(۶) تندرست شخص کے لئے مریض کی رخصتیں اختیار کرنا جائز نہیں ہے،اس لئے کہ یہ ایسی رخصت ہے جو مرض کے عذر کے سبب مریض سے تخفیف کے لئے ثابت ہے،لہذا اسی تک محدود رہے گی(دیکھئے: ''رخصت''فقرہ/ ۱۵،۱۶)۔

حدیث کا صحیح ہونا:

۷-محدثین نے حدیث صحیح کی تعریف یہ کی ہے: جس کی سند متصل ہو،ثقہ (محفوظ رکھنے والا عادل) اپنے ہم مثل سے نقل کرے، اس میں کوئی شذوذ یا علت نہ ہو،لہذا ان کے نزدیک صحت حدیث کے لئے پانچ شرائط ہیں:

اول: سند کا متصل ہونا،تو اس سے منقطع،معضل،معلق، مدلس اور مرسل نکل گئیں۔

دوم: راویوں کا عادل ہونا،تو اس سے مجہول الحال، یا مجہول العین، یا معروف بالضعف کی روایت نکل گئی۔

سوم: راویوں کا محفوظ رکھنے والا ہونا،تو اس سے مغفل اور زیادہ غلطی کرنے والا نکل گیا۔

چہارم: شذوذ سے سالم ہونا،تو اس سے حدیث شاذ نکل گئی۔

پنجم: عیب لگانے والی علت سے سالم ہونا،تو اس سے حدیث معلل نکل گئی۔

اس میں فقہاء و اصولیین کا اختلاف ہے، ان کے نزدیک حدیث صحیح کا مدار راویوں کے عادل ہونے پر ہے،ان کے نزدیک عدالت وہی ہے جس کی شرط شہادت کے قبول کرنے میں لگائی گئی ہے، جیسا کہ فقہ میں مذکور ہے، اسی طرح شذوذ و علت سے سلامتی کی شرط لگانے میں ان حضرات کا مستقل نقطہ نظر ہے، چنانچہ بہت سی علتیں جن کی وجہ سے محدثین حدیث کو معلول قرار دیتے ہیں، فقہاء کے اصول پر جاری نہیں ہوتیں۔

مثلاً: راوی اپنے شیخ سے کوئی چیز ثابت کرے،لیکن اس راوی

سے زیادہ حفظ رکھنے والا یا اس سے بڑی تعداد یا اس سے زیادہ ساتھ رہنے والا اس کا انکار کرے تو اصولیین ثابت کرنے والے کی روایت کو انکار کرنے والے پر مقدم رکھتے ہوئے حدیث کو قبول کر لیتے ہیں۔

جب کہ محدثین اس کو شاذ کہتے ہیں، اس لئے کہ ان کے نزدیک شذوذ یہ ہے کہ راوی اپنی روایت میں اپنے سے راجح راوی کی مخالفت کرے، اور دونوں روایتوں میں تطبیق محال ہو۔

نیز مثلاً: بعض فقہاء حدیث مرسل کو قبول کرتے ہیں جس میں تابعی یہ کہے: رسول اللہ علیہ السلام نے یہ فرمایا، یا یہ کیا۔

جب کہ محدثین مرسل کو رد کرتے ہیں، اس لئے کہ حذف کئے گئے راوی کے حال کا علم نہیں، کیونکہ ممکن ہے وہ صحابی ہو یا تابعی، اور مجہول حجت نہیں (۱)۔

صحیح

دیکھئے: ''صحت''۔

صَداق

دیکھئے: ''مہر''۔

(۱) تدریب الراوی ر ۲۲-۲۳، الاقتراح فی بیان الاصطلاح ر ۱۵۲-۱۵۵، المستصفی ۱ر۱۵۵، ۱۶۸-۱۶۹، تیسیر التحریر ۳ر۳۹ اور اس کے بعد کے صفحات اور صفحہ ۱۰۲، شرح الفیۃ العراقی (التبصرۃ والتذکرۃ) ۱ر۱۲-۱۴۔

صَداقۃ

تعریف:

۱- "صداقة" لغت میں: الصدق فی الود والنصح (محبت و خیر خواہی میں سچائی) سے ماخوذ ہے، کہا جاتا ہے: "صادقته مصادقة وصداقا" میں نے اس سے دوستی کی، اور اسم: صداقۃ ہے[۱]۔

اصطلاح میں: محبت پر دلوں کا متفق ہونا، لہذا اگر دو افراد میں سے ہر ایک اپنے دل میں دوسرے کی محبت رکھے اور اس میں اس کا ظاہر و باطن ایک جیسا ہوجائے تو ان دونوں کو "صدیقین" کہیں گے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- صحبۃ:

۲- لغت میں صحبة کا معنی: لمبے زمانہ تک ساتھ رہنا ہے۔

ب- رفقۃ:

۳- رفقة خاص طور پر سفر میں ساتھ رہنا ہے[۳]۔

(۱) لسان العرب، تفسیر الماوردی سورۂ نور کی آیت/۶۱ فرمان باری: "أو صديقكم" کی تفسیر، الفروق اللغویہ لأبی ہلال۔

(۲) الفروق اللغویہ لأبی ہلال العسکری۔

(۳) لسان العرب۔

صداقۃ سے متعلق احکام:

صداقۃ کی ترغیب دینا:

۴- شریعت نے مسلمانوں کو باہمی صداقت کی ترغیب دی ہے، اور اکثر اس کو "اخوۃ فی اللہ" سے تعبیر کیا ہے[۱]۔

فرمان باری ہے: "لَيْسَ عَلَى الْأَعْمٰى حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلاَ عَلَى الْمَرِيْضِ حَرَجٌ وَلاَ عَلَى اَنْفُسِكُمْ اَنْ تَأْكُلُوْا مِنْ بُيُوتِكُمْ اَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ ...... أَوْ صَدِيْقِكُمْ"[۲] (نہ اندھے (آدمی) پر الزام ہے، نہ لنگڑے (آدمی) پر الزام ہے اور نہ بیمار (آدمی) پر الزام ہے اور نہ خود تم پر اس بات میں کہ تم اپنے گھروں میں سے کھانا کھالو یا اپنے باپ کے گھر سے...... یا اپنے دوستوں (کے گھروں) سے)۔

اثر میں وارد ہے: "المرأ كثير بأخيه"[۳] (یعنی تنہا آدمی بھی اپنے بھائی کے ساتھ بہت ہے)۔

دوست کے گھر کھانا:

۵- شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ دوست کے لئے اپنے دوست کے گھر اور باغ وغیرہ میں اس کی غیر موجودگی میں کھانا جائز ہے، بشرطیکہ اس کے متعلق معلوم ہو کہ اس کو ناپسند نہیں کرے گا[۴]۔

زمخشری نے کہا: حسن بصری کے بارے میں منقول ہے کہ وہ اپنے گھر آئے تو کیا دیکھتے ہیں کہ ان کے دوستوں کی ایک جماعت ہے اور

(۱) تفسیر الماوردی سورۂ نور تفسیر آیت/۶۱، تفسیر قاسمی اسی آیت کی تفسیر میں۔

(۲) سورۂ نور/۶۱۔

(۳) حدیث: "المرأ كثير بأخيه" کی روایت ابن عدی نے الکامل (۱۰۹۹/۳ طبع الفکر) میں کی ہے، اور ابن عدی نے اس کے ایک راوی پر وضع حدیث کا الزام لگایا ہے۔

(۴) روضۃ الطالبین ۳۳۸/۷۔

انہوں نے ان کی چار پائی کے نیچے سے ایک ٹوکری کھینچ لی ہے، جس میں لذیذ کھانے تھے، اوراس پر سر جھکائے کھانے میں محو ہیں، یہ دیکھ کر حسن بصری کی باچھیں کھل گئیں، اور ہنستے ہوئے کہنے لگے: ہم نے ان کواسی طرح کا پایا ہے، یعنی اکابر صحابہ واہل بدر جن سے حسن بصری کی ملاقات ہوئی، ماوردی نے کہا: اسکے جواز میں علماء کے دواقوال ہیں [۱]:

اول: دوست اپنے دوست کے گھر ولیمہ میں بلا دعوت کھا سکتا ہے، ولیمہ کے علاوہ نہیں۔

دوم: اگر کھانا حاضر ہو، محفوظ رکھا ہوا نہ ہوتو ولیمہ وغیرہ سب میں کھا سکتا ہے، پھر کیا سابقہ حکم ثابت ہونے کے بعد منسوخ ہوگیا؟ اس کے بارے میں دواقوال ہیں:

اول: یہ ثابت ہے، منسوخ نہیں ہوا، یہ قتادہ کا قول ہے۔

دوم: یہ منسوخ ہے [۲]۔ اس کے لئے ناسخ یہ فرمان باری ہے: "**لاَ تَدْخُلُوْا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوْتِكُمْ**"[۳] (تم اپنے (خاص) گھروں کے سوادوسرے گھروں میں داخل مت ہو)۔ نیز فرمان نبوی ہے: "**لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب نفس منه**" [۴] (کسی مسلمان کا مال اس کی خوش دلی کے بغیر حلال نہیں)، اور فرمان باری: "**أو صديقكم**"[۵] کی تفسیر میں وارد ہے: اگر ظاہر حال سے معلوم ہو کہ مالک رضامند ہے تو یہ صریح اجازت کے قائم مقام ہوگا [۶]۔

(۱) تفسیر الماوردی سورۂ نور تفسیر آیت ۶۱، تفسیر القاسمی، تفسیر الخازن۔

(۲) تفسیر الماوردی سورۂ نور تفسیر آیت ۶۱ "**ليس على الأعمى حرج**"۔

(۳) سورۂ نور/ ۲۷۔

(۴) حدیث: "**لا يحل مال امرىء مسلم إلا بطيب نفس منه**" کی روایت دارقطنی (۳/ ۲۶ طبع دار المحاسن) نے حضرت انس بن مالک سے کی ہے، اور اس کی اسناد میں جہالت ہے، لیکن ابن حجر نے التلخیص (۳/ ۴۵، ۴۶ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کے شواہد ذکر کئے ہیں جن سے اس کی تقویت ہوتی ہے۔

(۵) سورۂ نور/ ۶۱۔

(۶) تفسیر القاسمی المسمی محاسن التأویل تفسیر سورۂ نور/ ۶۱ "**أو صديقكم**"۔

دوست کے حق میں اس کے دوست کی گواہی:

۶ - عام علماء کے قول کے مطابق دوست کے لئے اپنے دوست کی گواہی مقبول ہے، البتہ حنفیہ و مالکیہ نے کہا: دوست کے حق میں دوست کی گواہی مقبول ہونے کے لئے شرط ہے کہ ان میں آپسی دوستی انتہائی درجہ کی نہ ہو کہ ہر ایک دوسرے کے مال میں تصرف کرتا ہو، اور یہ کہ "عدالت" میں فائق قرار دیا جائے، مالکیہ کے یہاں اس شرط کا اضافہ ہے کہ وہ دوست اس کے زیر پرورش لوگوں میں نہ ہو کہ انہی کے ساتھ کھاتا اور انہیں کے یہاں رہتا ہو، گویا ان کا ایک فرد ہو [۱] (دیکھئے: اصطلاح "شہادۃ")۔

(۱) ابن عابدین ۴/ ۳۷۶، المغنی ۹/ ۱۹۴، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۶۹، نہایۃ المحتاج ۸/ ۳۰۴، القلیوبی ۴/ ۳۲۲۔

صدقہ

تعریف:

۱ - لغت میں صدقة (دال پر زبر کے ساتھ) اس چیز کو کہتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کا تقرب حاصل کرنے کے لئے دیا جائے، کرم وفیاضی کے طور پر نہیں(۱)۔ اس مفہوم میں زکاۃ اور نفلی صدقات داخل ہیں۔

اصطلاح میں: اللہ تعالیٰ کی قربت کے طور پر بلا معاوضہ زندگی میں مالک بنانا ہے، اس کا استعمال عام لغوی معنی میں کرتے ہوئے زکاۃ کو ''صدقہ'' کہا جاتا ہے، جیسا کہ قرآن کریم میں وارد ہے: ''إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَ الْمَسَاكِيْنِ ......''(۲) (فرض صدقات تو صرف حق ہے غریبوں کا اور محتاجوں کا)، نفل خیرات کو بھی ''صدقہ'' کہا جاتا ہے، جیسا کہ فقہاء کے کلام میں وارد ہے: اور وہ مال دار کے لئے حلال ہے یعنی نفلی صدقہ (۳)۔

راغب اصفہانی نے کہا: صدقہ وہ ہے جسے انسان عبادت کے طور پر اپنے مال سے نکالتا ہے، جیسے زکاۃ، لیکن در اصل صدقہ نفلی خیرات کو کہا جاتا ہے، اور زکاۃ صدقۂ واجبہ کے لئے بولا جاتا ہے(۴)۔

(۱) المعجم الوسیط فی اللغۃ مادہ: ''صدق''، یہی مطلب اس قول کا ہے: ''أنها ما أعطيته في ذات الله''، یعنی اس کو اللہ کی ذات کے لئے نہیں دیا، جیسا کہ لسان العرب، تاج العروس، متن اللغۃ مادہ: ''صدق'' میں آیا ہے۔

(۲) سورۂ توبہ/ ۶۰۔

(۳) مغنی المحتاج ۳/ ۱۲۰، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۶۴۹۔

(۴) المفردات للاصفہانی، تاج العروس مادہ: ''صدق''۔

فقہاء اکثر و بیشتر اس لفظ کا استعمال خاص طور پر نفلی صدقہ کے لئے کرتے ہیں۔

شربینی کہتے ہیں: مطلق بولنے کے وقت اکثر صدقۂ نفل ہی مراد ہوتا ہے(۱)۔ اور یہی تمام فقہاء کے کلام سے بھی سمجھ میں آتا ہے، حطاب کہتے ہیں: ہبہ اگر خالص آخرت کے ثواب کے واسطے ہو تو یہی صدقہ ہے(۲)۔ یہی بات بعلی حنبلی نے ''المطلع علی ابواب المقنع'' میں کہی ہے(۳)۔

اس کا نام صدقہ رکھنے کی وجہ کے متعلق قلیوبی کہتے ہیں: اس کا یہ نام اس لئے رکھا گیا کہ وہ دینے والے کے صدق نیت کو بتاتا ہے(۴)۔ اور یہی آخری معنی (یعنی نفل صدقہ) اس بحث میں صدقہ کو مطلق بولنے کی صورت میں مراد ہے۔

۲ - کبھی صدقہ کا اطلاق وقف پر ہوتا ہے، مثلاً: بخاری میں حضرت ابن عمرؓ کی ایک طویل حدیث میں ہے: حضرت عمر نے عہد رسالت میں اپنا ایک مال وقف کر دیا، جس کو ''ثمغ'' کہا جاتا تھا، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''تصدق بأصله، لا يباع ولا يوهب ولا يورث، ولكن ينفق ثمره''(۵) (اصل مال کو صدقہ کر دو، وہ نہ بکے نہ ہبہ ہو سکے اور نہ اس میں وراثت جاری ہو، البتہ اس کا پھل (اللہ کی راہ) میں خرچ ہو)۔

۳ - کبھی صدقہ کا اطلاق ہر طرح کی نیکی پر ہوتا ہے، مثلاً فرمان نبوی ﷺ ہے: ''كل معروف صدقة''(۶) (ہر نیک کام صدقہ ہے)۔

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۱۲۰۔

(۲) مواہب الجلیل للحطاب ۶/ ۴۹۔

(۳) المطلع/ ۲۹۱۔

(۴) القلیوبی علی شرح المنہاج ۳/ ۱۹۵۔

(۵) حدیث ابن عمر: ''تصدق بأصله، لا يباع ولا يوهب ولا يورث......'' کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۳۹۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۶) صحیح مسلم بشرح النووی ۷/ ۹۱۔

متعلقہ الفاظ:

الف- ہبہ، ہدیہ، عطیہ:

۴- ہبہ، ہدیہ اور عطیہ: ہر ایک بلا معاوضہ مالک بنانا ہے، البتہ اگر یہ مالک بنانا آخرت کے ثواب کے لئے ہو تو صدقہ ہے، اگر صلہ رحمی اور محبت کے لئے ہو تو ہبہ ہے، اور اگر اس کا مقصد اکرام و اعزاز کرنا ہو تو ہدیہ ہے، یہ سارے الفاظ ایک دوسرے کی قسیم (خلاف) ہیں، اور عطیہ کا لفظ ان سب کو شامل ہے (۱)۔

ب- عاریت:

۵- عاریت: مخصوص شرائط کے ساتھ کسی چیز کو اس کے مالک کی ملکیت میں باقی رکھتے ہوئے اس کی منفعت کو مباح کرنا یا اس کا مالک بنانا ہے (۲)۔

لہذا صدقہ و عاریت میں سے ہر ایک ''تبرع'' (بلاعوض دینا) ہے، البتہ صدقہ میں کسی چیز کا مالک بنانا ہے، اور عاریت میں کسی چیز کی منفعت کو مباح کرنا یا اس کا مالک بنانا ہے، اس میں فقہاء کے یہاں اختلاف و تفصیل ہے، صدقہ میں رجوع ممنوع ہے، جیسا کہ آگے آئے گا، جب کہ عاریت میں اس چیز کے منافع حاصل کرنے کے بعد اس کو اس کے مالک کے پاس لوٹانا ضروری ہوتا ہے، جس کی تفصیل اصطلاح ''اعارۃ'' میں ہے (۳)۔

صدقہ کی مشروعیت کی حکمت اور اس کی فضیلت:

۶- صدقہ کی ادائیگی: کمزور کی اعانت، غمزدہ کی امداد، بے بس کو قادر بنانے اور توحید و عبادات جو اللہ کی طرف سے فرض ہیں ان کی انجام دہی کے لئے قوت پیدا کرنے کے باب سے ہے۔

صدقہ اللہ تعالی کی نعمتوں پر اس کا شکر ادا کرنا ہے، جو صدقہ دینے والے کے ایمان و تصدیق کے صحیح ہونے کی دلیل ہے، اسی وجہ سے اس کو صدقہ کہتے ہیں (۱)۔

صدقہ کی فضیلت میں بہت سی احادیث مروی ہیں جن میں سے چند درج ذیل ہیں:

۱- حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث میں فرمان نبوی ہے: **"سبعة يظلهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله...... فذكر منهم: "ورجل تصدق بصدقة فأخفاها حتى لا تعلم شماله ما تنفق يمينه"** (۲) (اللہ تعالی سات آدمیوں کو اپنے (عرش کے) سایہ میں جگہ دیں گے، جس دن کوئی اور سایہ نہ ہوگا...... اور ایک وہ آدمی جو ایسا چھپا کر صدقہ دے کہ داہنے ہاتھ سے جو دے بائیں ہاتھ کو اس کی خبر نہ ہو)۔

۲- حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: **"ما تصدق أحد بصدقة من طيّب ولا يقبل الله إلا الطيب، إلا أخذها الرحمن بيمينه، و إن كانت تمرة تربو في كف الرحمن حتى تكون أعظم من الجبل كما يربى أحدكم فلوّه أو فصيله"** (۳) (جو شخص حلال مال سے صدقہ کرتا

= اور حدیث: "كل معروف صدقة" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۴۴۷ طبع السّلفیہ) نے حضرت جابر بن عبداللہ سے کی ہے۔
اور اس کی روایت مسلم (۲/ ۶۹۷ طبع الحلبی) نے حضرت حذیفہؓ سے کی ہے۔

(۱) البدائع ۶/ ۱۱۶، حاشیۃ العدوی ۲/ ۲۳۳، منتہی الإرادات ۲/ ۵۱۸، القلیوبی ۳/ ۱۱۰-۱۱۱، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۶۴۹، المطلع علی ابواب المقنع / ۲۹۱۔

(۲) ابن عابدین ۴/ ۵۰۲، الشرح الصغیر للدردیر ۳/ ۵۷۰، الزرقانی ۶/ ۱۲۶، شرح المنہاج وحواشیہ ۵/ ۱۱۵، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۲۲۰۔

(۳) الموسوعۃ الفقہیہ ۵/ ۱۸۱۔

(۱) بدائع الصنائع للکاسانی ۲/ ۳، فتح القدیر ۲/ ۱۵۳، شرح الترمذی لابن العربی ۳/ ۹۰، الفروع لابن مفلح ۲/ ۲۸۸۔

(۲) حدیث: "سبعة يظلهم الله في ظله......" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۱۴۳ طبع السّلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "ماتصدق أحد بصدقة من طيب......" کی روایت ترمذی (۳/ ۴۰ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور اس کی اصل بخاری (الفتح ۳/ ۲۷۸ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۲/ ۷۰۲ طبع الحلبی) میں ہے۔

ہے، اور اللہ تعالی حلال ہی قبول کرتا ہے، رحمٰن اس کو اپنے داہنے ہاتھ میں لیتا ہے، اگر چہ وہ ایک کھجور ہی کیوں نہ ہو، پھر وہ رحمٰن کی ہتھیلی میں بڑھنے لگتا ہے، یہاں تک کہ پہاڑ سے بھی بڑھ جاتا ہے، جس طرح تم میں سے کوئی اپنے دودھ چھوڑنے والے بچھڑے کو پالتا ہے)۔

صدقہ کے اقسام:

۷- صدقہ کی چند قسمیں ہیں:

الف- شریعت کی طرف سے اموال میں فرض کیا ہوا صدقہ، اور یہ مال کی زکاۃ ہے، اس کے احکام اصطلاح ''زکاۃ'' میں دیکھے جائیں۔

ب- ابدان پر صدقہ، اس کے احکام اصطلاح ''زکاۃ الفطر'' میں دیکھے جائیں۔

ج- انسان کا اپنے اوپر فرض کیا ہوا صدقہ، اور یہ نذر کی وجہ سے واجب صدقہ ہے، اس کے احکام اصطلاح ''نذر'' میں دیکھے جائیں۔

د- اللہ تعالی کا حق ہونے کے لحاظ سے فرض صدقات، جیسے فدیہ و کفارہ، ان کے احکام اصطلاح ''فدیۃ'' اور کفارۃ'' میں دیکھے جائیں۔

ھ- نفلی صدقہ: اس کے احکام کا بیان ذیل میں ہے۔

شرعی حکم:

۸- صدقہ کرنا مسنون ہے، اس کی ترغیب بہت سی قرآنی آیات اور بہت سی احادیث نبویہ میں وارد ہے۔

قرآن کریم میں فرمان باری ہے: ''مَنْ ذَا الَّذِی يُقْرِضُ اللّٰهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لهُ اَضْعَافًا كَثِيْرَةً، وَاللّٰهُ يَقْبِضُ وَ يَبْسُطُ وَ إِلَيْهِ تُرْجَعُوْنَ''[1] (کون ایسا ہے جو اللہ کو اچھا قرضہ قرض دے پھر اللہ اسے بڑھا کر اس کے لئے کئی گنا کر دے اور اللہ ہی تنگی بھی کرتا ہے اور فراخی بھی کرتا ہے اور تم سب اسی کی طرف لوٹائے جاؤ گے)۔

ابن العربی کہتے ہیں: یہ کلام، اللہ کی رضا کے لئے فقراء و محتاجوں پر اور دین کی مدد کے لئے راہ خدا میں مال خرچ کرنے کی ترغیب و استحباب کے طور پر آیا ہے[2]۔ نیز فرمان باری ہے: ''وَاَقِيْمُوْا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ وَأَقْرِضُوا اللّٰهَ قَرْضًا حَسَنًا وَمَا تُقَدِّمُوْا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوْهُ عِنْدَ اللّٰهِ هُوَ خَيْرًا وَأَعْظَمَ أَجْرًا''[3] (اور نماز کی پابندی رکھو اور زکاۃ دیتے رہو اور اللہ کو اچھی طرح قرض دو اور جو بھی نیک عمل اپنے لئے آگے بھیج دو گے اس کو اللہ کے پاس پہنچ کر اس سے اچھا اور اجر بڑھا ہوا پاؤ گے)۔

احادیث نبویہ: حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کہتے ہیں کہ ابودحداح خدمت نبوی میں آئے اور عرض کیا: اے اللہ کے نبی! میں تو یہ دیکھ رہا ہوں کہ اللہ تعالی نے ہمیں ہمارے لئے جو عطا فرمایا ہے اس میں سے قرض مانگ رہا ہے، میرے پاس دو زمینیں ہیں، ایک بالائی حصہ میں، ایک زیریں حصہ میں، جو ان میں سے بہتر ہے، میں نے اس کو صدقہ کر دیا، آپ علیہ السلام نے فرمایا: ''کم عَذْق[4] مذلل لأبي الدحداح في الجنة''[5] (ابودحداح کے لئے جنت میں

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۴۵۔
(۲) احکام القرآن ۱/ ۲۳۰۔
(۳) سورۂ مزمل/ ۲۰۔
(۴) عذق فتحہ کے ساتھ: کھجور کا درخت، اور کسرہ کے ساتھ کھجور کے گچھے والی ٹہنی۔
(۵) حدیث عبداللہ بن مسعود: ''في قصة أبي الدحداح'' کی روایت قرطبی نے

کتنے ہی عذق لٹکائے ہوئے ہیں)، نیز فرمان نبوی ہے: "أيما مؤمن أطعم مؤمناً على جوع أطعمه الله يوم القيامة من ثمار الجنة، و أيما مؤمن سقى مؤمناً على ظمأ سقاه الله يوم القيامة من الرحيق المختوم، و أيما مؤمن كسا مؤمناً على عرى كساه الله من خضر الجنة"[۱] (جو مؤمن کسی مؤمن کو بھوک کی حالت میں کھلائے، اللہ تعالی قیامت کے روز اسے جنت کے پھل کھلائے گا، جو مؤمن کسی پیاسے مؤمن کو پانی پلائے گا اللہ تعالی قیامت کے دن اسے مہر لگی ہوئی خالص شراب پلائیں گے، اور جو مومن کسی مومن کا تن ڈھانکے اللہ تعالی اسے بہشت کا سبز لباس پہنائیں گے)۔

نووی نے کہا: صدقہ مستحب ہے، اور ماہ رمضان میں اس کی تاکید زیادہ ہے، اسی طرح اہم امور کے وقت، گہن کے وقت، مرض، سفر کے وقت، مکہ و مدینہ میں، غزوہ، حج میں، متبرک اوقات میں جیسے عشرۂ ذی الحجہ اور ایام عید میں۔ بہوتی اور دوسرے فقہاء نے یہی کہا ہے[۲]۔

صدقہ سے متعلق احکام:

۹-صدقہ پر کلام امور ذیل پر بحث کا متقاضی ہے:

(۱) متصدق: یعنی وہ شخص جو اپنے مال سے صدقہ نکال کر خرچ کرے۔

(۲) متصدق علیہ: جو دوسرے سے صدقہ لے۔

(۳) متصدق بہ: وہ مال جو نفلی صدقہ میں دیا جائے۔

(۴) نیت۔

ان امور کی تفصیل درج ذیل ہے:

اول: متصدق:

۱۰- صدقۂ تطوع: بلا معاوضہ دینا ہے، لہذا اس میں یہ چیزیں شرط ہیں:

الف- صدقہ کرنے والا بلا معاوضہ صدقہ دینے کا اہل ہو یعنی عاقل، بالغ، رشید (ہوشیار)، تصرف کا اختیار رکھنے والا ہو، لہذا بچہ، مجنون اور جس کے تصرف پر کم عقلی یا دَین یا ان کے علاوہ حجر کے کسی سبب سے پابندی عائد ہو، ان کی طرف سے نفلی صدقہ درست نہیں، رہا بے شعور بچہ[۱] تو وہ سرے سے تصرف کا اہل نہیں، جیسا کہ فقہاء و اصولیین نے اس کی صراحت کی ہے[۲]۔

رہا باشعور بچہ تو اس کا صدقہ کرنا خالص ضرر رساں تصرفات میں مانا جاتا ہے، اور فقہاء کی رائے ہے کہ دنیاوی اعتبار سے ضرر رساں تصرفات، اور وہ تصرفات جن کے نتیجہ میں کوئی چیز اس کی ملکیت سے بلا عوض نکل جائے، جیسے: ہبہ، صدقہ، وقف اور دوسرے تبرعات باشعور بچہ کی طرف سے درست نہیں، بلکہ باطل ہوں گے حتی کہ اگر ولی یا وصی اس کی اجازت بھی دے دیں، اس لئے کہ ضرر رساں تصرفات

= الجامع لأحکام القرآن (۳/ ۲۳۷-۲۳۸ طبع دار الکتب المصریہ) میں اپنی سند کے ساتھ کی ہے۔

(۱) حدیث: "أيما مومن أطعم مؤمنًا على جوع......" کی روایت ترمذی (۴/ ۶۳۳ طبع الحلبی) نے حضرت ابوسعید الخدری سے کی ہے، اور کہا: "یہ حدیث غریب ہے، اور یہ حدیث حضرت عطیہ اور حضرت ابوسعید سے مرفوعاً مروی ہے، اور یہ روایت میرے نزدیک صحیح اور زیادہ لائق ہے"۔

(۲) روضۃ الطالبین ۲/ ۳۴۱، المجموع ۶/ ۲۳۷، المبسوط للسرخسی ۱۲/ ۹۲، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۸۲، کشاف القناع ۲/ ۲۹۵ طبع بیروت۔

(۱) باشعور اور ممیّز بچہ فقہاء کے نزدیک وہ ہے جو اچھے اور بُرے کے درمیان تمیز کرسکتا ہو اور اپنے تصرف کے نتائج کو سمجھتا ہو، فقہاء نے اکثر احوال کے مطابق اس کی عمر سات سال یا اس سے زیادہ بتائی ہے، اور غیر ممیّز وہ ہے جو اپنے تصرفات کے نتائج سے ناواقف ہو، اور سات سال کی عمر کو نہ پہنچا ہو (ابن عابدین ۵/ ۴۲۱، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۲، مجلۃ الأحکام العدلیہ: دفعہ/ ۹۴۳۔

(۲) مجلۃ الأحکام العدلیہ: دفعہ (۹۵۷، ۹۶۶)، المنثور للزرکشی ۲/ ۳۰۱، التوضیح والتلویح ۳/ ۱۵۹، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۱۶۔

میں ان دونوں کی اجازت لغو ہے۔ مالکیہ وحنابلہ نے اس اصول سے باشعور بچے کی وصیت کو جو وصیت کو سمجھتا ہو مستثنیٰ کیا ہے[۱]۔

جن پر کم عقلی یا دیوالیہ پن یا کسی اور وجہ سے پابندی عائد ہوا ان کو تصرف سے روک دیا گیا ہے، لہذا ان کی طرف سے صدقہ درست نہیں[۲]۔ یہ اجمالی بات ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''حجر''۔

جس طرح بچہ، مجنون اور مجور علیہ کا نفلی صدقہ کرنا درست نہیں، اسی طرح اگر ان کے ولی ان کے نائب بن کر ان کے مال میں سے نفلی صدقہ کریں تو بھی درست نہیں، اس لئے کہ وہ اپنے زیر ولایت افراد کے مال سے تبرع کرنے کے مالک نہیں[۳]۔

ب- جس مال کو صدقہ میں دے رہا ہے وہ اس کا مالک ہو یا مالک کا وکیل ہو، لہذا دوسرے کے مال سے بلا وکالت صدقہ کرنا درست نہیں، اگر کوئی ایسا کرے تو وہ صدقہ میں دیئے ہوئے مال کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ اس نے دوسرے کا مال اس کی اجازت کے بغیر ضائع کر دیا۔ تمرتاشی کہتے ہیں: ہبہ کی صحت کے لئے ہبہ کرنے والے میں: عقل، بلوغ، اور ملک کی شرط ہے[۴]۔ پھر کہا: صدقہ، ہبہ کی طرح ہے، دونوں میں قدر مشترک: بلا معاوضہ ہونا ہے[۵]۔

نیز اس لئے کہ صدقہ عبادات میں سے ہے، لہذا اس میں نیت کی شرط ہوگی، جو دوسرے کے مال سے اس کی اجازت کے بغیر صدقہ

(۱) ابن عابدین ۴/ ۵۰۸، ۵/ ۱۱۰، مجلۃ الأحکام العدلیہ: دفعہ/ ۹۶۷، التوضیح مع التلویح ۳/ ۱۵۹، المنثور للزرکشی ۲/ ۳۰۱، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۶۶۳، جواہر الإکلیل ۲/ ۹۷-۹۸، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۵۳۹، الخرشی ۸/ ۱۶۷۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۸۹-۹۲، مجلۃ الأحکام العدلیہ: دفعہ (۹۹۸)، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۶۶۳، ۴/ ۵۲۰، جواہر الإکلیل ۲/ ۹۷، ۹۸۔

(۳) التوضیح والتلویح ۳/ ۱۵۹-۱۶۰۔

(۴) الدر المختار بہامش ابن عابدین ۴/ ۵۰۸۔

(۵) حوالہ سابق ۴/ ۵۲۲، نیز دیکھئے: المغنی ۴/ ۵۱۶۔

کرنے میں موجود نہیں۔

عورت کا اپنے شوہر کے مال سے صدقہ کرنا:

۱۱- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ عورت کے لئے جائز ہے کہ اپنے شوہر کے گھر سے سائل وغیرہ کو صدقہ میں اتنا دے جس کی اجازت شوہر نے صراحتاً دی ہو، اسی طرح جمہور (حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں راجح) کے نزدیک جس کے متعلق شوہر کی نہ اجازت ہے نہ ممانعت، صدقہ کرنا جائز ہے، بشرطیکہ تھوڑا سا ہو[۱]۔

فقہاء جواز پر حضرت عائشہؓ کی اس روایت سے استدلال کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: **"إذا أنفقت المرأة من بيت زوجها غير مفسدة، كان لها أجرها وله مثله بما اكتسب، ولها بما أنفقت، وللخازن مثل ذلك من غير أن ينتقص من أجورهم شيئًا"**[۲] (اگر عورت اپنے خاوند کے گھر سے بگاڑے بغیر خرچ کرے تو عورت کو اس کا ثواب ملے گا، اس کے شوہر کو بھی اسی کے مثل ملے گا، شوہر کو اس لئے کہ اس نے کمایا ہے، اور عورت کو اس لئے کہ اس نے خرچ کیا ہے، اور خزانچی کو بھی ثواب اسی کے مثل ملے گا، لیکن کسی کے ثواب میں کمی نہ ہوگی)، اس میں اجازت کا ذکر نہیں ہے۔

حضرت اسماءؓ سے روایت ہے کہ وہ خدمت نبوی میں آئیں اور عرض کیا: اے اللہ کے نبی! میرے پاس تو بس وہی ہے جو زبیر دیتے ہیں تو کیا مجھے گناہ ہوگا کہ میں اس میں سے رضخ[۳] (تھوڑا سا عطیہ)

(۱) الہدایہ مع فتح القدیر ۷/ ۳۴۱، شرح الترمذی لابن العربی ۳/ ۱۷۷، ۱۷۸، شرح النووی علی صحیح مسلم ۷/ ۱۱۲، المغنی ۴/ ۵۱۶۔

(۲) حدیث: "إذا أنفقت المرأة من بيت زوجها......" کی روایت مسلم (۲/ ۱۰۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) (الرضخ: تھوڑی مقدار کا عطیہ، کہا جاتا ہے: "رضخت له رضخا" (میں

کروں؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: "**ارضخي ما استطعت، ولا توعي فيوعى الله عليك**"(۱) (جتنا دے سکو دیا کرو جمع کر کے نہ رکھو، ورنہ اللہ بھی تم سے روک لے گا)۔

نیز اس لئے کہ تھوڑا دینے کی عادتاً ممانعت نہیں ہوتی، جیسا کہ مرغینانی، نووی اور ابن العربی کی توجیہ ہے (۲)۔

"الہدایہ" میں ہے: عورت کے لئے جائز ہے کہ اپنے شوہر کے گھر سے تھوڑا سا صدقہ کرے، جیسے روٹی وغیرہ، اس لئے کہ عادتاً اس کی ممانعت نہیں ہوتی (۳)۔ اسی کے مثل حصکفی نے لکھا ہے (۴)۔

نووی شرح صحیح مسلم میں کہتے ہیں: اجازت کی دو قسمیں ہیں: اول: خرچ کرنے اور صدقہ کرنے کی صریح اجازت۔ دوم: عام عرف وعادت سے مفہوم اجازت، جیسے سائل کو ٹکڑا وغیرہ دینا جس کا رواج ہو اور عرف عام ہو، عرف سے شوہر اور مالک کی رضامندی معلوم رہتی ہے، اس کے بارے میں اس کی اجازت حاصل ہے، اگرچہ وہ زبان سے نہ کہے (۵)۔

ابن العربی کی عبارت بھی اسی طرح کی ہے، وہ لکھتے ہیں: میرے نزدیک احتمال ہے کہ یہ عادت پر محمول ہو، اور اگر عورت کو معلوم ہو کہ عطیہ وصدقہ کرنے کو شوہر ناپسند نہیں کرے گا تو ایسا کر سکتی ہے، لیکن اس میں شوہر کا بھاری نقصان نہ کر دے، یہی لوگوں کا معمول رہا ہے، اور فرمان نبوی "**غير مفسدة**" (بگاڑے بغیر) کا یہی مطلب ہے (۱)۔

ابن قدامہ کہتے ہیں: عرفی اجازت، حقیقی اجازت کے قائم مقام ہے، تو یہ ایسے ہی ہو گیا گویا کہ اس نے عورت سے کہا ہو: اس کو انجام دو (۲)۔

حنابلہ کے یہاں دوسری روایت یہ ہے کہ عورت کے لئے شوہر کے مال سے صدقہ کرنا ناجائز ہے اگرچہ معمولی ہو، اس لئے کہ حضرت ابوامامہ باہلی کی روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا: "**لا تنفق امرأة شيئًا من بيت زوجها إلا بإذن زوجها، قيل: يا رسول الله! ولا الطعام؟ قال: ذلك أفضل أموالنا**"(۳) (کوئی عورت اپنے شوہر کے گھر سے شوہر کی اجازت کے بغیر کچھ خرچ نہ کرے، دریافت کیا گیا: اے اللہ کے رسول! غلہ بھی نہیں؟ آپ نے فرمایا: یہ تو ہمارا سب سے افضل مال ہے)۔

ابن قدامہ نے کہا: پہلی رائے (یعنی معمولی چیز کا جائز ہونا) زیادہ صحیح ہے، اس لئے کہ اس سلسلہ کی احادیث خاص اور صحیح ہیں، اور خاص، عام پر مقدم ہوتا ہے (۴)۔

اگر شوہر اپنے مال سے صدقہ کرنے سے عورت کو منع کر دے یا اس کا عرف ورواج نہ ہو یا عرف دونوں طرح کا ہو یا عورت کو شوہر کی رضامندی میں شک ہو یا شوہر بخیل آدمی ہو تو عورت یا کسی اور کے لئے اس کے مال سے صدقہ کرنا اس کی صریح اجازت کے بغیر جائز نہیں، جیسا کہ نووی وغیرہ کی تحقیق ہے (۵)۔

= نے اس کو معمولی عطیہ دیا) (المصباح المنیر، المطلع علی ابواب المقنع رص ۲۱۶)۔

(۱) حدیث اسماء: "ارضخی ما استطعت" کی روایت مسلم (۲ / ۷۱۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
(۲) سابقہ مراجع۔
(۳) الہدایہ مع فتح القدیر ۷ / ۳۴۱۔
(۴) الدر المختار بہامش ابن عابدین ۵ / ۱۰۳۔
(۵) صحیح مسلم بشرح النووی ۷ / ۱۱۲۔

(۱) شرح الترمذی لابن العربی ۳ / ۱۷۷ - ۱۷۸۔
(۲) المغنی لابن قدامہ ۴ / ۵۱۶۔
(۳) حدیث: "لاتنفق امرأة شيئًا من بيت زوجها......" کی روایت ترمذی (۳ / ۴۸، ۴۹ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن ہے۔
(۴) سابقہ مراجع۔
(۵) صحیح مسلم بشرح النووی ۷ / ۱۱۲، ابن عابدین ۵ / ۱۰۳، المغنی لابن قدامہ ۴ / ۵۱۶۔

۱۲- شوہر کے مال سے عورت کے صدقہ کرنے کا جو حکم لکھا گیا ہے وہی مالک کے مال سے خزانچی کے صدقہ کرنے پر منطبق ہوگا، چنانچہ ترمذی کی روایت میں ہے: "**و للخازن مثل ذلک**"[1] (اور خزانچی کے لئے اسی کے مثل ہے) یعنی ثواب، یعنی دونوں ثواب میں برابر ہیں، ہر ایک کو پورا ثواب ملے گا، جیسا کہ ابن العربی نے کہا: یا اس کا مطلب ہے کہ ثواب میں مطلق شرکت ہوگی، اس لئے کہ طاعت میں شریک ہونے والا ثواب میں شریک ہوتا ہے، اگر چہ ایک کو دوسرے سے زیادہ ملے، جیسا کہ نووی کی تحقیق ہے[2]۔

عورت کا اپنے تہائی سے زیادہ مال کو صدقہ کرنا:

۱۳- جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور یہی حنابلہ کے یہاں راجح ہے) کی رائے ہے کہ ہوشیار بالغہ عورت کو حق ہے کہ اپنے مال میں بلا معاوضہ یا بامعاوضہ تصرف کرے، خواہ شادی شدہ ہو یا غیر شادی شدہ، اسی وجہ سے عورت کو اپنے مال سے صدقہ کرنے کے لئے اپنے شوہر کی اجازت لینے کی ضرورت نہیں، اگر چہ تہائی سے زیادہ مال صدقہ کرے[3]۔

اس کی دلیل یہ روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے عورتوں سے فرمایا: "**تصدقن ولو من حليكن، فتصدقن من حليهن**"[4] (صدقہ کرو اگر چہ اپنے زیورات میں سے ہو، چنانچہ عورتوں نے اپنے زیورات میں سے صدقہ کیا)، حضور ﷺ نے ان سے دریافت نہیں فرمایا، نہ تفصیل معلوم کی، اور اگر ان کا تصرف اپنے

(۱) شرح الترمذی لابن العربی ۳/ ۱۷۷۔
(۲) شرح صحیح مسلم للنووی ۷/ ۱۱۲، شرح الترمذی لابن العربی ۷/ ۱۷۸۔
(۳) الاختیار ۳/ ۹۱، المجموع (التکملہ للسبکی) ۱۳/ ۲۷۲، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۵۱۳۔
(۴) حدیث: "**تصدقن ولو من حليكن......**" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۳۲۸ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۲/ ۶۹۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

شوہروں کی اجازت کے بغیر نافذ نہ ہوتا تو حضور ﷺ ان کو صدقہ کا حکم نہ دیتے، اور بلاشبہ ان میں شادی شدہ و غیر شادی شدہ دونوں طرح کی عورتیں ہوں گی، جیسا کہ سبکی نے لکھا ہے[1]۔

نیز اس لئے کہ عورت تصرف کی اہل ہے، اور اس کے مال میں شوہر کا کوئی حق نہیں، اس لئے وہ عورت پر سارے مال میں تصرف کرنے سے پابندی عائد نہیں کر سکتا، جیسا کہ ابن قدامہ نے اس کی یہی علت بیان کی ہے[2]۔

مالکیہ نے کہا اور یہی حنابلہ کے یہاں ایک روایت ہے: تہائی سے زیادہ کے تبرع میں آزاد رشیدہ (ہوشیار) بیوی پر اس کے بالغ رشید شوہر کی وجہ سے پابندی لگائی جائے گی، اس لئے کہ روایت ہے: "**أن امرأة كعب بن مالک أتت النبي صلى الله عليه وسلم بحلي لها، فقال لها النبي صلى الله عليه وسلم: لايجوز للمرأة عطية حتى يأذن زوجها، فهل استأذنت كعبا؟ فقالت: نعم، فبعث النبي ﷺ إلى كعب، فقال: هل أذنت لها أن تتصدق بحليها؟ قال: نعم : فقبله رسول الله ﷺ**"[3] (کعب بن مالک کی بیوی اپنے زیورات لے کر آپ ﷺ کے پاس آئیں، آپ ﷺ نے ان سے فرمایا: عورت کا عطیہ اس کے شوہر کی اجازت کے بغیر ناجائز ہے، کیا تم نے

(۱) تکملۃ المجموع للسبکی ۱۳/ ۲۷۲-۲۷۳۔
(۲) المغنی لابن قدامہ ۴/ ۵۱۴۔
(۳) حدیث: "**أن امرأة كعب بن مالک أتت النبي ﷺ ......**" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۷۹۸ طبع الحلبی) نے اور طحاوی نے شرح المعانی (۴/ ۳۵۱ طبع مطبعۃ الانوار المحدیہ) میں کی ہے، اور طحاوی نے کہا: "یہ حدیث شاذ ہے، ثابت نہیں ہے"، البتہ یہ حدیث مذکورہ قصہ کے بغیر ان الفاظ میں وارد ہے: "**لا يجوز لامرأة عطية إلا بإذن زوجها**" اس کی روایت ابوداؤد (۳/ ۸۱۶ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت عبد اللہ بن عمرو سے کی ہے، اور اس کی اسناد حسن ہے۔

کعب سے اجازت لے لی ہے؟ انہوں نے عرض کیا: ہاں، حضور ﷺ نے کعب کے پاس بھیج کر معلوم کیا کہ کیا تم نے اپنی بیوی کو اپنے زیورات صدقہ کرنے کی اجازت دی ہے، انہوں نے کہا: ہاں، تو آپ ﷺ نے اس کو قبول کرلیا)، نیز اس لئے کہ عورت کے مال کا مقصود اس کے ذریعہ سے شوہر کے لئے زینت کرنا ہے، اور مال، عورت کی شادی میں مقصود ہوتا ہے، چنانچہ فرمان نبوی ہے: **"تنكح المرأة لأربع: لمالها، و لحسبها، و لجمالها، و لدينها"**[1] (عورت سے نکاح چار اسباب سے ہوتا ہے: اس کے مال کے سبب، اس کے جمال کے سبب، حسب کے سبب اور دین کے سبب)۔

عرف و عادت یہ ہے کہ عورت کے مال کی وجہ سے شوہر اس کے مہر کو بڑھا دیتا ہے، اور اس سے کشادگی حاصل کرتا ہے، اور فائدہ اٹھاتا ہے، لہذا عورت کے مال سے شوہر کا حق متعلق ہوگا[2]۔

عورت پر اپنے تہائی سے زیادہ مال کو تبرع کرنے کی پابندی اس صورت میں ہے جب کہ شوہر کے علاوہ کسی اور کو تبرع کرے، لیکن اگر شوہر کو تبرع کرتی ہے تو اسے حق ہے کہ اپنا سارا مال اپنے شوہر کو ہبہ کردے، اس پر کسی کو کسی اعتراض کا حق نہیں[3]۔

نیز فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ مرض الموت میں مبتلا شخص اپنے تہائی سے زیادہ مال کا صدقہ نہیں کرسکتا (دیکھئے: "مرض الموت")۔

(۱) حدیث: "تنكح المرأة لأربع......" کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۱۳۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۱۰۸۶ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔
(۲) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۰۸، شرح الزرقانی ۵/ ۳۰۶، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۰۲، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۵۱۳ - ۵۱۴۔
(۳) الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۳۰۸۔

دوم: متصدق علیہ:

۱۴- جو شرائط صدقہ کرنے والے میں ہیں یعنی عقل، بلوغ، رشد اور تبرع کی اہلیت، وہ متصدق علیہ میں شرط نہیں، لہذا صغیر، مجنون اور کم عقلی یا افلاس یا کسی اور وجہ سے محجور علیہ پر صدقہ کرنا جائز ہے، اس لئے کہ ان پر صدقہ محض نفع ہے، لہذا اس میں اولیاء کی اجازت کی ضرورت نہ ہوگی[1]۔

چونکہ صدقہ بلاعوض آخرت کے ثواب کے لئے مالک بنانا ہے، اس لئے کچھ اشخاص ایسے ہیں جن پر صدقہ درست نہیں، اور کچھ ایسے ہیں جن پر صدقہ درست ہے، فقہاء نے اس موضوع کی تفصیل یوں کی ہے:

الف- نبی ﷺ پر صدقہ کرنا:

۱۵- جمہور فقہاء مالکیہ کی رائے، یہی شافعیہ کے یہاں اظہر قول اور حنابلہ کے یہاں صحیح قول ہے کہ نفلی صدقہ رسول اللہ ﷺ پر حرام تھا، جیسا کہ فرض صدقہ بالاتفاق حرام ہے، یہ آپ کے معزز منصب کے تحفظ کے لئے ہے[2]۔

حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے: **"كان النبي ﷺ إذا أتي بطعام سأل عنه، فإن قيل: صدقة، قال لأصحابه: كلوا، ولم يأكل، وإن قيل له: هدية، ضرب بيده فأكل معهم"**[3] (رسول اللہ ﷺ کے پاس کوئی کھانا لایا جاتا تو آپ

(۱) التوضیح مع التلویح ۳/ ۱۵۹، ابن عابدین ۵/ ۹۱- ۱۱۰، مجلۃ الأحکام العدلیہ: دفعہ (۹۶۷)، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۶۶۰۔
(۲) الدسوقی مع الشرح الکبیر ۲/ ۲۱۲، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۷۳، الحطاب ۳/ ۳۹۷، مغنی المحتاج ۳/ ۱۲۰، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۲۶۰۔
(۳) حدیث: "كان النبي ﷺ إذا أتي بطعام سأل عنه......" کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۲۰۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۷۵۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

علیہ السلام اس کے بارے میں دریافت فرماتے، اگر کہا جاتا ،صدقہ ہے، توصحابہ سے فرماتے: کھاؤ، اور خود نہ کھاتے، اور اگر بتایا جاتا کہ ہدیہ ہے، تو آپ بھی ان کے ساتھ ہاتھ لگاتے اور کھاتے)۔

لہذا معروف معنی میں صدقہ رسول اللہ علیہ السلام کے لئے حرام تھا، اس کے بدلہ میں اللہ تعالی نے آپ کو "فَیٔ" عطا کیا جو غلبہ اور قہر کے طور پر لیا جاتا تھا، جس میں لینے والے کی عزت اور دینے والے کی ذلت ہوتی تھی [۱]۔

ب- آل نبی علیہ السلام پر صدقہ کرنا:

۱۶- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ فرض صدقہ آل محمد علیہ السلام پر حرام ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: **"إن الصدقة لا تنبغي لآل محمد، إنما هي أوساخ الناس"**[۲] (صدقہ آل محمد کے لائق نہیں، یہ تو لوگوں کا میل ہے)۔

رہا نفلی صدقہ تو جمہور کے نزدیک آل نبی پر جائز ہے، بعض حضرات عدم جواز کے قائل ہیں [۳]۔ موضوع کی تفصیل اصطلاح "آل"، فقرہ ر ۴ اور ۱۰ میں دیکھی جائے۔

ج- قرابت داروں اور میاں بیوی پر صدقہ کرنا:

۱۷- فقہاء کے یہاں بلا اختلاف اقرباء اور میاں بیوی پر نفلی صدقہ کرنا جائز ہے، بلکہ بعض فقہاء نے صراحت کی ہے کہ ان پر صدقہ کرنا مسنون ہے، اور وہ اس کو لے سکتے ہیں اگر چہ وہ ان لوگوں میں سے ہوں جن کا

(۱) المغنی ۲ ر ۲۶۰، عمدۃ القاری ۱۳ ر ۱۳۵۔

(۲) حدیث: "إن الصدقة لاتنبغي لآل محمد......" کی روایت مسلم (۲ ر ۷۵۳ طبع الحلبی) نے حضرت عبد المطلب بن ربیعہ سے کی ہے۔

(۳) الاختیار ۱ ر ۱۲۲، جواہر الإکلیل ۱ ر ۱۳۸، المغنی ۲ ر ۶۵۵-۶۵۶۔

نفقہ، صدقہ کرنے والے پر واجب ہو [۱]۔ چنانچہ حضرت ابو مسعودؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا: **"إذا أنفق الرجل على أهله يحتسبها فهو له صدقة"**[۲] (اگر آدمی اپنے گھر والوں پر ثواب کی نیت سے خرچ کرے تو صدقہ کا ثواب پائے گا)، نیز فرمایا: **"الصدقة على المسكين صدقة، وعلى ذي الرحم ثنتان: صدقة وصلة"**[۳] (مسکین پر صدقہ تو صرف صدقہ ہے، لیکن اپنے رشتہ دار کو دینے میں دو باتیں ہیں: صدقہ اور صلہ رحمی)۔

شافعیہ نے کہا: زیادہ قریبی رشتہ دار کو صدقہ دینا اگر چہ دینے والے پر اس کا نفقہ واجب ہو، غیر رشتہ دار یا دور کے رشتہ دار کو صدقہ دینے سے افضل ہے، اس کی دلیل سابقہ حدیث ہے، نیز صحیحین کی یہ حدیث ہے: **"أن امرأتين أتتا رسول الله ﷺ فقالتا لبلال: سل لنا رسول الله ﷺ هل يجزىء أن نتصدق على أزواجنا و يتامى في حجورنا؟ فقال: نعم، لهما أجران: أجر القرابة ، وأجر الصدقة"**[۴] (دو عورتیں رسول اللہ علیہ السلام کی خدمت میں آئیں، انہوں نے حضرت بلال سے کہا: ہمارے لئے رسول اللہ علیہ السلام سے پوچھو: کیا اگر ہم اپنے خاوند اور ان یتیموں کو جو ہماری پرورش میں ہیں، صدقہ کریں تو درست ہوگا؟ آپ علیہ السلام نے فرمایا: ہاں، ان کو دوہرا اجر ملے گا: ایک قرابت کا اجر، دوسرا صدقہ

(۱) فتح القدیر مع الہدایہ ۲ ر ۲۲-۲۳ طبع بولاق، المجموع للنووی ۶ ر ۲۳۸، المغنی لابن قدامہ ۲ ر ۶۵۹، کشاف القناع ۲ ر ۳۳۶۔

(۲) حدیث: "إذا أنفق الرجل على أهله......" کی روایت بخاری (الفتح ۱ ر ۱۳۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "الصدقة على المسكين صدقة......" کی روایت ترمذی (۳ ر ۳۸ طبع الحلبی) نے حضرت سلمان بن عامر سے کی ہے، اور کہا: "حدیث حسن ہے"۔

(۴) مغنی المحتاج ۳ ر ۱۲۱، أسنی المطالب شرح روضۃ الطالب ۱ ر ۴۰۶، اور حدیث: "أن امرأتين أتتا رسول الله ﷺ......" کی روایت بخاری (الفتح ۳ ر ۳۲۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲ ر ۶۹۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

کا اجر)۔

کن کو صدقہ دینا افضل ہے، شافعیہ نے اس کی ترتیب بیان کرتے ہوئے کہا: صدقہ اقرب فالاقرب کو دیا جائے گا، اور ان میں جو زیادہ دشمنی رکھے اس کو دینا دوسرے سے افضل ہے، تا کہ اس کی تالیف قلب ہو سکے، نیز اس میں ریا کاری سے اجتناب ہے اور نفس کو توڑنا ہے، انہیں کے ساتھ زوجین (میاں بیوی) کو لاحق کیا گیا ہے، پھر غیر محرم رشتہ دار جیسے چچا اور ماموں کی اولاد، پھر رضاعت پھر مصاہرت، پھر ولاء، پھر پڑوس کے لحاظ سے اقرب فالاقرب، اجنبی پڑوسی کو صدقہ دینے والے کے گھر سے اتنی دور رہنے والے رشتہ دار پر مقدم کیا جائے گا جس کے پاس زکاۃ کو منتقل نہیں کیا جاتا، اگر چہ وہ دیہات میں ہو[1]۔ حنابلہ کے یہاں بھی یہی ہے[2]۔

د- فقراء واغنیاء پر صدقہ کرنا:

۱۸- اصل یہ ہے کہ صدقہ فقیروں، محتاجوں کو دیا جائے، اور یہی افضل ہے، جیسا کہ فقہاء نے صراحت کی ہے[3]۔ اس لئے کہ فرمان باری ہے: "أَوْ مِسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ"[4] (یا کسی خاک نشین محتاج کو)۔ اور اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ غنی کے لئے صدقہ حلال ہے[5]، اس لئے کہ نفلی صدقہ ہبہ کی طرح ہے، لہذا مال دار اور فقیر دونوں کو دینا درست ہے[6]۔ سرخسی نے کہا: پھر مال دار کو صدقہ دینا عبادت ہے جس کے ذریعہ وہ ثواب کا مستحق ہوگا، اس لئے کہ کبھی وہ مالک نصاب مال دار ہوتا ہے اور بہت عیالدار ہوتا ہے، اور لوگ ثواب کے واسطے اس کو صدقہ دیتے ہیں[1]۔ البتہ خود مال دار کو اس سے بچنا مستحب ہے، اور اس کے لئے اس کو لینے کی کوشش کرنا مکروہ ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی نے ضرورت کے باوجود مانگنے سے بچنے والوں کی تعریف فرمائی ہے، فرمان باری ہے: "يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ"[2] (ناواقف انہیں غنی خیال کرتا ہے ان کی احتیاط سوال کے باعث)، اور اس کے لئے صدقہ لینا مکروہ ہے اگر چہ لینے کی کوشش نہ کرے، اور اگر فاقہ ظاہر کرے تو صدقہ لینا اس کے لئے حرام ہے، جیسا کہ سوال کرنا اس کے لئے حرام ہے، اس میں مال کے سبب غنی اور کسب (ذریعہ معاش) کے سبب غنی برابر ہیں، اس لئے کہ حدیث ہے: "**من سأل الناس أموالهم تكثرا فإنما يسأل جمرًا، فليستقل أو ليستكثر**"[3] (جو شخص اپنا مال بڑھانے کے لئے لوگوں سے ان کا مال مانگے تو وہ چنگاریاں مانگتا ہے، پھر چاہے کم لے یا زیادہ)، یعنی قیامت کے دن اس کے سبب اس کو عذاب ہوگا۔

لیکن رملی نے ابن عبد السلام کے حوالہ سے لکھا ہے: امام شافعی کے مذہب میں "صحیح" یہ ہے کہ مال دار کے لئے صدقہ مانگنا جائز ہے، اور جن روایات میں مذمت آئی ہے اس کو واجب زکاۃ مانگنے پر محمول کیا جائے گا[4]۔

---

(۱) أسنی المطالب ۱/ ۴۰۷، مغنی المحتاج ۳/ ۱۲۱۔
(۲) کشاف القناع ۲/ ۲۹۶۔
(۳) شرح الروض ۱/ ۴۰۷، مغنی المحتاج ۳/ ۱۲۱۔
(۴) سورۂ بلد/ ۱۶۔
(۵) غنی: سے مراد وہ ہے جس پر زکاۃ حرام ہو (مغنی المحتاج ۳/ ۱۲۰)۔
(۶) المبسوط ۱۲/ ۹۲، مغنی المحتاج ۳/ ۱۲۰، کشاف القناع ۲/ ۲۹۸۔

(۱) المبسوط ۱۲/ ۹۲۔
(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۷۳۔
(۳) مغنی المحتاج ۳/ ۱۲۰، شرح الروض ۱/ ۴۰۶، ابن عابدین ۲/ ۶۹۔
حدیث: "من سأل الناس أموالهم تكثرًا......" کی روایت مسلم (۲/ ۷۲۰ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہ سے کی ہے۔
(۴) حاشیۃ الرملی علی شرح الروض ۱/ ۴۰۶۔

ھ- کافر پر صدقہ کرنا:

۱۹- نفلی صدقہ کافر کو دینے کے جواز میں فقہاء کا اختلاف ہے، سبب اختلاف یہ ہے کہ صدقہ ثواب کے لئے مالک بنانا ہے، اور کیا کافروں پر خرچ کرنے سے آدمی کو ثواب ملے گا؟

حنابلہ کا قول، شافعیہ کے یہاں مشہور قول اور ''السیر الکبیر'' میں امام محمد سے منقول یہ ہے کہ نفلی صدقہ کفار کو دینا مطلقاً جائز ہے، خواہ وہ ذمی ہوں یا حربی، مستامن (امان لے کر آنے والے) ہوں یا غیر مستأمن، اس لئے کہ فرمان باری عام ہے: ''**وَ يُطْعِمُوْنَ الطَّعَامَ عَلٰى حُبِّهٖ مِسْكِيْنًا وَّ يَتِيْمًا وَّ اَسِيْرًا**'' (اور وہ لوگ خدا کی محبت سے غریب اور یتیم اور قیدی کو کھانا کھلاتے ہیں)۔

ابن قدامہ نے کہا: ان دنوں قیدی کافر ہی ہوتا تھا[1]، نیز فرمان نبوی ہے: ''**في كل كبد رطبة أجر**''[2] (ہر زندہ جگر والے میں ثواب ہے)۔ حضرت اسماء بنت ابوبکرؓ کی حدیث میں ہے وہ فرماتی ہیں: ''**قدمت عليّ أمي وهي مشركة في عهد رسول الله ﷺ، فاستفتيت رسول الله ﷺ قلت: إن أمي قدمت وهي راغبة، أفأصل أمي؟ قال: نعم، صلي أمك**''[3] (عہد رسالت میں میری ماں میرے پاس آئیں، وہ مشرک تھیں، میں نے رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا کہ میری ماں آئی ہیں، وہ کچھ چاہتی ہیں، کیا ان کے ساتھ صلہ رحمی کروں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: ہاں، اپنی ماں کے ساتھ صلہ رحمی کرو)، نیز اس لئے کہ صلہ رحمی

(۱) ابن عابدین ۲/ ۶۷، مغنی المحتاج ۳/ ۱۲۱، شرح الروض ۱/ ۴۰۶، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۶۵۹۔

(۲) حدیث: ''في كل كبد رطبة أجر'' کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۴۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۷۶۱ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہ سے کی ہے۔

(۳) حدیث اسماء بنت ابی بکر: ''قدمت علي أمي وهي مشركة......'' کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۲۳۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

ہر دین میں پسندیدہ ہے، اور دوسرے کو ہدیہ دینا اعلیٰ اخلاق ہے[1]۔

حصکفی نے ''الدر'' میں ذمی وغیر ذمی میں فرق کرتے ہوئے کہا: زکاۃ، عشر اور خراج کے علاوہ ذمی کو دینا جائز ہے (اگرچہ واجب ہو)، جیسے نذر، کفارہ اور صدقۂ فطر، اس میں امام ابو یوسف کا اختلاف ہے۔

رہا حربی تو اگرچہ مستامن ہو، اس کو کوئی صدقہ دینا جائز نہیں[2]۔

اسی کے قریب شافعیہ میں سے شربینی کا قول ہے، انہوں نے کہا: کافر کے لئے صدقہ کے حلال ہونے کو مطلق رکھنا کہ حربی وغیر حربی میں کوئی فرق نہ ہو، یہ ''البیان'' میں صیمری کے حوالہ سے ہے، لیکن راجح قول اذرعی کا ہے کہ یہ اس کافر کے بارے میں ہے جس سے معاہدہ ہو یا وہ ذمی ہو یا رشتہ دار ہو یا اس کے مسلمان ہونے کی امید ہو یا قید وغیرہ کی وجہ سے ہمارے قبضہ میں ہو، لہذا اگر وہ حربی ہو اور اس میں مذکورہ کوئی صفت نہ ہو تو حلال نہیں[3]۔

سوم: متصدق بہ:

۲۰- متصدق بہ: وہ مال جو فقیر ومحتاج کو دیا جائے، اور چونکہ صدقہ آخرت کے ثواب کی خاطر بلاعوض مالک بنانا ہے، اس لئے صدقہ کا مال حلال اور پاکیزہ ہونا چاہئے، حرام یا مشتبہ مال نہ ہو، اسی طرح عمدہ ہونا چاہئے خراب نہ ہو، تاکہ نیکی کی خوبی اور پورا ثواب ملے[4]۔

فقہاء نے ان احکام اور ردی وحرام مال سے صدقہ پر درج ذیل بحث کی ہے:

(۱) ابن عابدین ۲/ ۶۷۔

(۲) الدر المختار بہامش ابن عابدین ۲/ ۶۷

(۳) مغنی المحتاج ۳/ ۱۲۱۔

(۴) ابن عابدین ۲/ ۲۶، المجموع ۶/ ۲۴۴، کشاف القناع ۲/ ۲۹۵-۲۹۸، الاختیار ۳/ ۵۴، شرح الترمذی ۳/ ۱۶۴۔

حلال، حرام اور مشتبہ مال کا صدقہ کرنا:

۲۱ - اسلام نے ترغیب دی ہے کہ صدقہ، حلال و پاکیزہ مال سے ہو، اور یہ کہ ہر صدقہ دینے والے کو اس سے محبت ہو، چنانچہ حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**ما تصدق أحد بصدقة من طيب، ولا يقبل الله إلا الطيب، إلا أخذها الرحمن بيمينه، وإن كانت تمرة فتربو في كف الرحمن حتى تكون أعظم من الجبل، كما يربي أحدكم فلوّه أو فصيله**"[(۱)] (جو شخص طیب مال سے صدقہ کرتا ہے اور اللہ تعالی حلال ہی کو قبول کرتا ہے تو رحمٰن اس کو اپنے داہنے ہاتھ میں لیتا ہے، اگر چہ وہ ایک کھجور ہی کیوں نہ ہو، پھر وہ رحمٰن کی ہتھیلی میں بڑھنے لگتا ہے یہاں تک کہ پہاڑ سے بھی بڑھ جاتا ہے، جس طرح تم میں سے کوئی اپنے دودھ چھوڑنے والے بچھڑے کو پالتا ہے)۔ یہاں طیب سے مراد: حلال ہے، جیسا کہ نووی نے کہا[(۲)]۔

نیز حضرت ابوہریرہ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**أيها الناس إن الله طيب لا يقبل إلا طيبا، وإن الله أمر المؤمنين بما أمر به المرسلين، فقال: "يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ"**[(۳)] **وقال: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ"**[(۴)] **ثم ذكر الرجل يطيل السفر أشعث أغبر يمد يديه إلى السماء يارب يارب ومطعمه حرام ومشربه حرام وملبسه حرام وغذى بالحرام فأنى يستجاب لذلك**"[(۱)] (لوگو! اللہ پاک ہے، اور صرف پاک مال قبول کرتا ہے، اور اللہ نے مسلمانوں کو وہی حکم دیا جو رسولوں کو دیا، چنانچہ فرمایا: اے پیغمبرو! نفیس چیزیں کھاؤ اور نیک عمل کرو، میں خوب جانتا ہوں تمہارے کئے ہوئے کاموں کو' پھر آپ ﷺ نے یہ آیت تلاوت فرمائی: ((اے ایمان والو پاک چیزوں میں سے جو ہم نے تمہیں دے رکھی ہیں کھاؤ''، پھر آپ نے ایسے آدمی کا ذکر کیا جو لمبے لمبے سفر کرتا ہے، گردوغبار سے بھرا ہے، پھر آسمان کی طرف ہاتھ اٹھاتا ہے اور کہتا ہے: اے میرے رب! اے میرے رب! حالانکہ اس کا کھانا حرام ہے، اس کا پینا حرام ہے، اس کا لباس حرام ہے، اور اس کی غذا حرام ہے، پھر اس کی دعا کیوں کر قبول ہو)۔

نووی نے کہا: یہ حدیث ان احادیث میں سے ایک ہے جو اسلام کے قواعد ہیں، اور احکام کی بنیاد ہیں، اس میں حلال مال خرچ کرنے کی ترغیب ہے، اور حرام کے خرچ کرنے کی ممانعت ہے، اور اس میں یہ ہے کہ آدمی کا پینا، کھانا اور لباس وغیرہ بالکل حلال ہونا چاہئے، اس میں کوئی شبہ نہ ہو[(۲)]۔

حسینی نے ''کفایۃ الاختیار'' میں مشتبہ مال کو صدقہ کرنے کے لئے لینے سے روکا ہے اور ابن عمر کا یہ قول نقل کیا ہے: میں حرام کا ایک درہم واپس کردوں، یہ مجھے اس سے زیادہ پسند ہے کہ ایک لاکھ درہم پھر ایک لاکھ درہم (اس کو بڑھاتے گئے یہاں تک کہ کہا) چھ لاکھ درہم صدقہ کروں[(۳)]۔

لہذا مستحب یہ ہے کہ آدمی اپنے مال میں جو سب سے زیادہ حلال ہو، اور جو حرام اور شبہ سے نہایت پاک ہو اس کو صدقہ کرے،

---

(۱) حدیث: "ما تصدق أحد بصدقة......" کی تخریج فقرہ نمبر ۶ میں گذر چکی۔

(۲) شرح صحیح مسلم للنووی ۷/۸۸، ۱۰۰، المجموع ۶/۲۴۱۔

(۳) سورۂ مومنون/ ۵۱۔

(۴) سورۂ بقرہ/ ۱۷۲۔

(۱) حدیث: "أيها الناس إن الله طيب......" کی روایت مسلم (صحیح مسلم ۲/ ۷۰۳ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابوہریرہ سے مرفوعاً کی ہے۔

(۲) شرح صحیح مسلم للنووی ۷/۱۰۰۔

(۳) کفایۃ الأختیار للحسینی ۱/ ۱۲۴۔

جیسا کہ نووی نے لکھا ہے[۱]۔

اگر کسی مکلّف کے پاس حرام مال ہو، اور اس کے مالکان کا علم ہو تو ان کے پاس اس کو لوٹانا واجب ہے، اور اگر ان کے مالک نامعلوم ہوں تو اس کو صدقہ کردے۔

رہا لینے والا یعنی جس کو صدقہ دیا جائے تو اگر اس کو معلوم ہو کہ جو مال اس کو صدقہ میں ملا ہے، نجس ہے یا حرام ہے، مثلاً: غصب یا چوری یا دھوکہ کا ہے تو اس کے لئے مستحب یہ ہے کہ نہ اس کو لے، نہ اس میں سے کھائے، اس کے باوجود اکثر فقہاء نے اس کے لئے اس کے لینے کو کراہت کے ساتھ جائز قرار دیا ہے[۲]۔

ابن عابدین کہتے ہیں: اگر اس پر دین یا دوسرے کے حقوق ہوں، جن کے مالک معلوم نہ ہوں اور معلوم ہونے کی امید بھی نہ ہو تو اس پر واجب ہے کہ اس کے بقدر اپنے مال سے صدقہ کردے، اگرچہ اس میں اس کا پورا مال چلا جائے[۳]۔

ابن الہمام نے کہا: دھوکہ سے ملنے والے اموال کے صدقہ کا حکم دیا جائے گا، جیسے غصب کا مال[۴]۔

شافعیہ میں سے جمل نے کہا: اگر نجس مال کو صدقہ، یا ہبہ، یا وصیت کرجائے تو قبضہ منتقل کرنے کے معنی کے لحاظ سے درست ہے تملیک کے طور پر نہیں[۵]۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے: جس کے قبضہ میں اموال غصب یا رہن یا امانتیں ہوں اور ان کے مالک معلوم نہ ہوں اور معلوم ہونے کی امید بھی نہ ہو تو وہ ان اموال کو ان کے مالکان کی طرف سے صدقہ کرسکتا ہے، جب کہ بعض حنابلہ نے کہا: صدقہ کرنا اس پر واجب ہے[۱]۔

حنابلہ کے یہاں یہی حکم ان دیون کا ہے جن کے مالکوں کا پتہ نہ ہو[۲]۔

رہے مشتبہ اموال تو ان سے دور رہنا اولی ہے، اسی وجہ سے نووی نے مشتبہ مال کے صدقہ کے بارے میں کہا: یہ مکروہ ہے[۳]۔

حدیث میں وارد ہے: "**الحلال بیّن، و الحرام بیّن، و بینهما مشبهات لا یعلمهما کثیر من الناس، فمن اتقی المشبهات استبرأ لدینه و عرضه و من وقع في الشبهات کراع یرعی حول الحمی یوشک أن یواقعه**"[۴] (حلال واضح ہے، اور حرام واضح ہے، اور دونوں کے درمیان بعض چیزیں شبہ کی ہیں، جن کو بہت سے لوگ نہیں جانتے، لہذا جو کوئی شبہ کی چیزوں سے بچے گا وہ اپنے دین اور عزت کو بچالے گا، اور جو کوئی ان شبہ کی چیزوں میں پڑ جائے گا وہ اس چرواہے کی طرح ہوگا جو بادشاہ کی چراگاہ کے آس پاس چرائے وہ قریب ہے کہ چراگاہ کے اندر گھس جائے)۔

عمدہ وردی مال کا صدقہ کرنا:

۲۲ - مستحب ہے کہ صدقہ کا مال صدقہ دینے والا کا سب سے عمدہ اور پسندیدہ مال ہو، فرمان باری ہے: "لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتّٰى تُنْفِقُوْا

---

(۱) المجموع ۶/ ۲۴۱۔
(۲) ابن عابدین ۳/ ۲۲۳، المجموع ۶/ ۲۴۱، فتح القدیر مع الہدایہ ۴/ ۳۴۸، مطالب اولی النہی ۴/ ۶۵، ۶۶، ۵/ ۱۳۵، الجمل ۳/ ۲۳۔
(۳) ابن عابدین ۳/ ۲۲۳۔
(۴) فتح القدیر ۴/ ۳۴۸۔
(۵) الجمل ۳/ ۲۳۔

---

(۱) مطالب اولی النہی ۱/ ۶۵-۶۶۔
(۲) حوالہ سابق ۴/ ۶۸۔
(۳) المجموع ۶/ ۲۴۱۔
(۴) حدیث: "الحلال بین و الحرام بین ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۱۲۶ طبع السّلفیہ) نے حضرت نعمان بن بشیر سے مرفوعاً کی ہے۔

مِمَّا تُحِبُّونَ، وَمَا تُنْفِقُوْا مِنْ شَیءٍ فَإِنَّ اللّٰهَ بِهِ عَلِيمٌ"[1] (جب تک اپنی محبوب چیزوں کوخرچ نہ کروگے (کامل) نیکی (کے مرتبہ) کو نہ پہنچ سکوگے اور جو کچھ بھی کسی چیز سے خرچ کرتے رہتے ہو اللہ اس سے خوب واقف ہے)۔ قرطبی نے کہا: مطلب یہ ہے کہ جب تک تم اپنے پسندیدہ یعنی نفیس وعمدہ ترین مال خرچ نہیں کروگے نیک نہیں ہوسکتے، اسلاف رحمہم اللہ کو اگر کوئی چیز پسند آجاتی تو اس کو اللہ کے واسطے کردیتے تھے، چنانچہ متفق علیہ حدیث میں ہے: "أن أبا طلحة كان أكثر الأنصار بالمدينة مالاً من نخل، وكان أحب أمواله إليه بيرحاء، وكانت مستقبلة المسجد، وكان النبی ﷺ يدخلها و يشرب من ماء فيها طيب، قال أنس (راوی الحديث) فلما أنزلت هذه الآية: "لَنْ تَنالُوا الْبِرَّ حَتّٰى تُنْفِقُوْا مِمَّا تُحِبُّوْنَ" وإن أحب أموالی إلیّ بيرحاء، وإنها صدقة للّٰه، أرجو برّها وذخرها عندالله، فضعها يا رسول الله حيث أراک الله، قال: فقال رسول الله ﷺ: بخ ذلک مال رابح"[2] (ابوطلحہ مدینہ میں سب انصار سے زیادہ کھجور کے باغ والے تھے، اور سب باغوں میں بیرحاء کا باغ ان کو بہت پیارا تھا، وہ مسجد کے سامنے تھا، رسول اللہ ﷺ اس باغ میں جایا کرتے تھے اور وہاں کا پاکیزہ پانی پیا کرتے تھے، حضرت انسؓ نے کہا کہ جب آیت کریمہ: "لَنْ تَنالُوا الْبِرَّ حَتّٰى تُنْفِقُوْا مِمَّا تُحِبُّوْنَ" نازل ہوئی تو ابوطلحہ اٹھے، خدمت نبوی میں حاضر ہوئے، عرض کیا: اے اللہ کے رسول! اللہ تعالی یہ فرماتا ہے کہ "تم نیکی کا درجہ اس وقت تک نہیں پاسکتے جب تک پیاری چیزوں میں سے خرچ نہ کرو"، مجھے اپنے سب مالوں میں بیرحاء سب سے زیادہ پسند ہے، میں اسی کو اللہ کی راہ میں خیرات کرتا ہوں، اللہ سے امید ہے کہ وہ مجھ کو اس کا ثواب دے گا، اور میرا ذخیرہ رہے گا، اے اللہ کے رسول! آپ جس کام میں مناسب سمجھیں اس کی آمدنی خرچ کریں، آپ ﷺ نے فرمایا: واہ! یہ تو بڑا نفع بخش مال ہے)۔

عمر بن عبد العزیز شکر کے بورے خرید کر ان کو صدقہ کرتے تھے، ان سے عرض کیا گیا: آپ اس کی قیمت ہی کیوں نہ صدقہ کردیتے ہیں؟ انہوں نے کہا: اس لئے کہ شکر مجھے بہت پسند ہے، لہذا میں چاہتا ہوں کہ اپنی پسند کی چیز صدقہ کروں[1]۔

آیت میں مراد یہ ہے کہ پسند کی چیز صدقہ کرنے میں زیادہ ثواب ملے گا، اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ صدقہ کا مال زیادہ ہو، صدقہ کرنا مستحب ہے اگرچہ تھوڑا ہو، فرمان باری ہے: "فَمَنْ يَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَّرَهٗ"[2] (سو جو کوئی ذرہ بھر بھی نیکی کرے گا اسے دیکھ لے گا)، اور حدیث صحیح میں ہے: "اتقوا النار ولو بشق تمرة"[3] (جہنم سے بچو، اگرچہ کھجور کا ایک ٹکڑا دے کر ہی ہو)۔

اللہ تعالی نے ردی مال صدقہ کرنے سے منع فرمایا ہے: "يا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا اَنْفِقُوْا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَ مِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَ لاَ تَيَمَّمُوا الْخَبِيْثَ مِنْهُ تُنْفِقُوْنَ وَلَسْتُمْ

(۱) سورۂ آل عمران/ ۹۲۔

(۲) تفسیر روح المعانی ۳/ ۲۲۲-۲۲۳۔

اورحدیث: "أن أبا طلحة كان أكثر الأنصار مالاً من نخل......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۳۲۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے، اور الفاظ اسی کے ہیں، اور مسلم (صحیح مسلم ۲/ ۶۹۳ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت انس بن مالک سے کی ہے۔

(۱) تفسیر القرطبی ۴/ ۱۳۳، نیز دیکھئے: اسی سے متعلق کشاف القناع ۲/ ۲۹۹۔

(۲) سورۂ زلزلہ/ ۸۔

(۳) کفایۃ الأخیار ۱/ ۱۲۵۔

اورحدیث: "اتقوا النار ولو بشق تمرة" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۴۴۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (صحیح مسلم ۳/ ۷۰۴ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت عدی بن حاتم سے مرفوعاً کی ہے۔

بِآخِذِيْهِ إِلَّآ اَنْ تُغْمِضُوْا فِيْهِ وَاعْلَمُوْا أَنَّ اللّٰهَ غَنِيٌّ حَمِيْدٌ"(۱) (اے ایمان والو! جوتم نے کمایا ہے اس میں سے عمدہ چیزیں خرچ کرو، اور اس میں سے (بھی) جو ہم نے تمہارے لئے زمین سے نکالی ہیں، اور خراب چیز کا قصد بھی نہ کرو کہ اس میں سے خرچ کروگے حالانکہ تم خود بھی اس کے لینے والے نہیں ہو بجز اس صورت کے کہ چشم پوشی ہی کر جاؤ، اور جانے رہو کہ اللہ بے نیاز ہے ستودہ صفات ہے)۔ یعنی حرام مال سے صدقہ نہ کرو اور اللہ کے ساتھ ایسا نہ کرو جو اپنے لئے پسند نہ ہو۔

ابن العربی نے اس کو راجح قرار دیا ہے کہ یہ آیت نفلی صدقہ کے بارے میں ہے، چنانچہ انہوں نے کہا: اگر یہ فرض صدقہ کے بارے میں ہوتی تو یہ نہ فرماتے: "حالانکہ تم خود بھی اس کے لینے والے نہیں ہو"، اس لئے کہ ردی وگندی چیز فرض صدقہ میں لینا کسی بھی حال میں جائز نہیں، نہ چشم پوشی کرتے ہوئے نہ اس کے بغیر، البتہ نفلی صدقہ میں چشم پوشی کئے بغیر لی جائے گی(۲)۔

قرطبی نے کہا: حضرت براء، حسن اور قتادہ کے قول سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ آیت نفلی صدقہ کے متعلق ہے، لوگوں کو ترغیب دی گئی ہے کہ نفلی صدقہ میں اعلی وعمدہ چیز ہی دیا کریں(۳)۔ ایک شخص نے مسجد میں ردی کھجور کا خوشہ لٹکایا تو آپ ﷺ نے اس کے بارے میں فرمایا: "**لو شاء رب هذه الصدقة تصدق بأطيب منها**" (اس کا مالک اگر چاہتا تو اس سے عمدہ بھی صدقہ کر سکتا تھا)، نیز فرمایا: "**إن رب هذه الصدقة يأكل الحشف يوم القيامة**"(۴) (یہ صدقہ دینے والا قیامت کے دن ردی کھجور کھائے گا)۔

(۱) سورۂ بقرہ ۲۶۷۔
(۲) القرطبی ۳/ ۳۲۶۔
(۳) القرطبی ۳/ ۳۲۰-۳۲۱۔
(۴) مختصر سنن ابی داؤد ۲/ ۲۱۳۔

اپنا سارا مال صدقہ کرنا:

۲۳- مستحب ہے کہ اپنی ضرورت اور اپنے زیر کفالت لوگوں کی ضرورت سے زائد مال صدقہ کرے، اور اگر اتنا صدقہ کر دے جس کی وجہ سے زیر کفالت لوگوں کے خرچہ میں کمی ہو جائے تو گنہ گار ہوگا، اور اگر کوئی اپنا سارا مال صدقہ کرنا چاہے اور اپنے بارے میں معلوم ہے کہ وہ عمدہ طریقہ سے توکل کر لے گا، اور مانگنے سے رکا رہے گا تو وہ ایسا کر سکتا ہے، ورنہ نہیں۔

جو تنگی پر صبر نہ کر سکے اس کے لئے مکروہ ہے کہ اپنے خرچہ میں مکمل کفایت سے کم کرے۔

اس کی صراحت فقہاء حنفیہ نے کی ہے(۱)۔ مالکیہ نے کہا: انسان جب تک صحت مند اور رشید (باشعور) ہے، اپنا سارا مال جس کو چاہے عطا کر سکتا ہے۔ "الرسالہ" میں ہے: اپنا سارا مال اللہ کے واسطے فقراء کو صدقہ کر دینے میں کوئی مضائقہ نہیں، البتہ نفراوی نے کہا: سارے مال کا صدقہ کرنا اس وقت مستحب ہے جبکہ صدقہ کرنے والا اپنا سارا مال صدقہ کرنے کے بعد خوش دل رہے، مال سے تہی دست ہونے پر نادم نہ ہو، اور مستقبل میں جس کی اسے امید ہے وہ فی الحال خرچ کئے ہوئے کے برابر ہو اور یہ کہ آئندہ اپنے لئے یا جن کا نفقہ اس پر واجب ہے یا جن پر خرچ کرنا مستحب ہے ان کے لئے اس مال کی ضرورت نہ پڑے، ورنہ اس کے لئے ایسا کرنا مستحب

= حدیث: "**لو شاء رب هذة الصدقة**......" کی روایت نسائی (سنن نسائی ۵/ ۴۳-۴۴ شائع کردہ مکتبہ المطبوعات الإسلامیہ حلب) اور ابو داؤد (سنن ابی داؤد ۲/ ۲۶۱ طبع استانبول) نے حضرت عوف بن مالک سے کی ہے، الفاظ ابوداؤد کے ہیں، بروایت عوف بن مالکؓ اس کی اسناد میں صالح بن ابی عریب ہے، ابن حبان کے علاوہ کسی نے اس کی توثیق نہیں کی، سند کے بقیہ رجال ثقہ ہیں (جامع الاصول فی احادیث الرسول □ ارناؤوط ۶/ ۴۵۶ شائع کردہ مکتبۃ الحلوانی)۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۲/ ۷۱، الاختیار لتعلیل المختار ۳/ ۵۴۔

نہ ہوگا[۱]، بلکہ جن کا نفقہ اس پر لازم ہے اگر واقعی ان کی کوئی ضرورت ہوتو اس کے لئے ایسا کرنا حرام ہے، یا جن پر خرچ کرنا مستحب ہوان کی واقعی ضرورت ہوتو اس کے لئے ایسا کرنا مکروہ ہوگا، کیوں کہ افضل یہ ہے کہ اپنی ضرورت اور خرچ اور جن کا نفقہ اس پر واجب ہےان کے خرچ سے جو فاضل رہےاس کوصدقہ کردے[۲]۔

ابن قدامہ کہتے ہیں:[۳] اولی یہ ہے کہ اپنی ضرورت اور مستقل طور پر زیر کفالت افراد کی ضرورت سے فاضل مال کوصدقہ کیا جائے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "**خير الصدقة ما كان عن ظهر غني و ابدأ بمن تعول**"[۴] (عمدہ صدقہ وہی ہے جس کے دینے کے بعد آدمی مال دار رہے، اور پہلے ان لوگوں سے شروع کرو جو تمہاری کفالت میں ہیں)، نیز اس لئے کہ زیر کفالت افراد کا نفقہ واجب ہے اور نفلی صدقہ نفل ہے، اور نفل کوفرض پر مقدم کرنا ناجائز ہے۔

اگر آدمی عیال دار نہ ہو اور اپنا سارا مال خیرات کرنا چاہے وہ کمائی والا ہو یا اپنے اوپر اعتماد ہو کہ اچھی طرح توکل کرے گا، فقر پر صبر کرے گا اور مانگنے سے اجتناب کرے گا تو بہتر ہے، حضرت عمرؓ نے فرمایا: "**أمرنا رسول الله ﷺ أن نتصدق فوافق ذلك مالا عندي، فقلت: اليوم أسبق أبا بكر إن سبقته يوما، فجئت بنصف مالي، فقال رسول الله ﷺ: "ما أبقيت لأهلك؟ قلت: مثله، قال: وأتى أبوبكر بكل ماعنده فقال له رسول الله ﷺ: ما أبقيت لأهلك؟ قال: أبقيت لهم الله ورسوله، فقلت لاأسابقك إلى شيء بعده أبداً**"[۱] (ہمیں رسول اللہ ﷺ نے صدقہ کرنے کا حکم دیا، اتفاق سے میرے پاس مال تھا میں نے دل میں کہا: اگر میں ابوبکر سے کبھی آگے بڑھ سکتا ہوں تو آج بڑھ جاؤں گا، چنانچہ میں اپنا آدھا مال لے کر خدمت نبوی میں آیا، رسول اللہ ﷺ نے دریافت فرمایا: گھر والوں کے لئے کیا چھوڑا؟ میں نے عرض کیا: اتنا ہی چھوڑ آیا ہوں، حضرت ابوبکر اپنا سارا مال لے کر آئے، رسول اللہ ﷺ نے ان سے دریافت فرمایا: گھر والوں کے لئے کیا چھوڑا؟ انہوں نے کہا: اللہ اور اس کے رسول کو، تب مجھے کہنا پڑا کہ میں ابوبکر سے کبھی بھی کسی چیز میں سبقت نہیں کرسکتا)۔ ابن قدامہ نے کہا: یہ حضرت ابوبکر صدیقؓ کی فضیلت تھی کہ ان کا یقین پختہ تھا، ان کا ایمان کامل تھا، پھر وہ تاجر تھے، ان کی کمائی تھی، اب اگر صدقہ دینے والے میں ان دونوں میں کوئی چیز نہ پائی جائے تو اس کے لئے اپنا سارا مال صدقہ کرنا مکروہ ہے، چنانچہ فرمان نبوی ہے: "**يأتي أحدكم بما يملك، ويقول: هذه صدقة ثم يقعد يستكف الناس، خير الصدقة ما كان عن ظهر غني**"[۲]

(۱) الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۲۳۔
(۲) حوالہ سابق۔
(۳) المغنی لابن قدامہ ۳/ ۸۳-۸۴۔
(۴) حدیث: "خير الصدقة ما كان عن ظهر غني، وابدأ بمن تعول" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۲۹۴ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے انہی الفاظ میں کی ہے، اور مسلم (صحیح مسلم ۲/ ۷۱۷ طبع الحلبی) نے حکیم بن حزام سے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: " افضل الصدقة (أو خير الصدقة) عن ظهر غني واليد العليا خير من اليد السفلى وابدأ بمن تعول" (افضل (یا فرمایا: بہتر) صدقہ وہ ہے جس کے دینے کے بعد آدمی مال دار باقی رہے، اوپر والا (دینے والا) ہاتھ نیچے والے (لینے والے) ہاتھ سے افضل ہے، اور پہلے ان لوگوں سے شروع کرو جو تمہاری کفالت میں ہیں)۔

(۱) حدیث: "أمرنا رسول الله ﷺ أن نتصدق ......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۳۱۲-۳۱۳ طبع استانبول) اور ترمذی (۵/ ۵۷۴ شائع کردہ دار الکتب العلمیہ بیروت) نے کی ہے، الفاظ ابوداؤد کے ہیں، اور ترمذی نے کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔
(۲) حدیث: "يأتي أحدكم بما يملك......" کی روایت ابوداؤد (سنن ابی داؤد ۲/ ۳۱۰-۳۱۱ طبع استانبول) نے جابر بن عبداللہ سے مرفوعاً کی ہے،

(تم میں سے کوئی اپنا سارا مال لے کر آتا ہے اور کہتا ہے کہ یہ صدقہ ہے، پھر بیٹھا لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلا کر مانگتا رہتا ہے، بہتر صدقہ وہ ہے جس کے دینے کے بعد آدمی مال دار رہے)۔ نیز اس لئے کہ اگر آدمی اپنا سارا مال خرچ کردے تو یہ اندیشہ رہتا ہے کہ فقر کے فتنہ میں مبتلا ہو جائے، اور نفس میں صدقہ کئے ہوئے مال کا شدید اشتیاق پیدا ہو جائے، جس کی وجہ سے ندامت ہو، تو اس کا مال بھی جائے گا اور ثواب بھی باطل ہوگا، اور لوگوں پر بوجھ بن جائے گا(۱)۔

دوسرے فقہاء سے اتفاق کرتے ہوئے شافعیہ نے کہا: اپنے اہل وعیال اور دین کے لئے جس مال کی ضرورت ہو اس کو صدقہ کرنا جائز نہیں، اور اگر اس سے کچھ بچ جائے تو کیا سارے باقی ماندہ کو صدقہ کرنا مستحب ہے؟ اس میں شافعیہ کے یہاں کئی ''اقوال'' ہیں: اصح قول یہ ہے کہ اگر وہ تنگی میں صبر کر سکے تو ایسا کر سکتا ہے، ورنہ نہیں، بلکہ ایسا کرنا مکروہ ہوگا، شافعیہ نے کہا: بظاہر جو احادیث ایک دوسرے کے خلاف ہیں ان کو اسی پر محمول کیا جائے گا(۲)۔

چہارم: نیت

۲۴ - صدقہ عبادت ہے، اس لئے کہ یہ آخرت کے ثواب کی خاطر بلا معاوضہ مالک بنانا ہے، لہذا اس میں نیت ضروری ہوگی، حدیث میں ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: **''إنما الأعمال بالنيات''**(۳) (اعمال کا مدار نیتوں پر ہے)، صدقہ میں مستحب ہے کہ دینے والا تمام مسلمان مردوں اور عورتوں کے لئے ثواب کی نیت کرے۔

بعض فقہاء نے لکھا ہے کہ جو بھی کوئی عبادت کرے، خواہ نماز ہو یا روزہ یا صدقہ یا تلاوت، اس کے لئے جائز ہے کہ اس کا ثواب دوسرے کے لئے کردے، اگرچہ اپنے لئے اس کی نیت کر چکا ہو(۱)۔

ابن عابدین نے کہا: نفلی صدقہ کرنے والے کے لئے افضل ہے کہ تمام مومن مردوں اور عورتوں کے لئے ثواب کی نیت کرے، اس لئے کہ وہ سب کو پہنچ جائے گا، اور اس کے ثواب میں کوئی کمی نہ ہوگی(۲)۔

نیت کے احکام کی تفصیل اصطلاح ''نیت'' میں ہے۔

نفلی صدقہ کو چھپا کر دینا:

۲۵ - نفلی صدقہ میں افضل یہ ہے کہ چھپا کر دے، یہ اکثر فقہاء حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں ہے، اگرچہ اعلانیہ دینا بھی درست ہے اور اس پر ثواب ملے گا، فرمان باری ہے: **''إِنْ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ، وَإِنْ تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا الْفُقَرَاءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ، وَ يُكَفِّرُ عَنْكُمْ مِنْ سَيِّئَاتِكُمْ، وَاللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيْرٌ''**(۳) (اگر تم صدقات کو ظاہر کر دو جب بھی اچھی بات ہے اور اگر انہیں چھپاؤ اور فقیروں کو دو جب تو یہ تمہارے حق میں اور بہتر ہے اور اللہ تم سے تمہارے کچھ گناہ بھی دور کردے گا اور تم جو کچھ بھی کرتے ہو اللہ اس سے خبردار ہے)۔

= اس میں ابن اسحاق کا ''عنعنہ'' ہے (جامع الاصول فی احادیث الرسول ۶/ ۶۵۴ [illegible] ارناؤوط)۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۳/ ۸۳-۸۴۔

(۲) کفایۃ الاختیار للحسینی ۱/ ۱۲۴، أسنی المطالب ۱/ ۴۰۷۔

(۳) حدیث: **''إنما الأعمال بالنيات......''** کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۹ طبع السلفیہ) نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے کی ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۲/ ۲۳۶، البدائع ۶/ ۲۱۸، الخرشی علی مختصر خلیل ۷/ ۱۰۲، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۶۴۹، ۳/ ۸۲، الاشباہ لابن نجیم / ۲۹، الاشباہ للسیوطی / ۱۲۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۱۷۔

(۳) سورۂ بقرہ / ۲۷۲۔

حضرت ابوہریرہؓ کی مرفوع حدیث میں ہے: "**سبعة يظلهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله...... رجل تصدق بصدقة فأخفاها حتى لا تعلم شماله ما تنفق يمينه**"[۱] (اللہ تعالیٰ سات آدمیوں کو اپنے (عرش کے) سایہ میں اس دن جگہ دیں گے جس دن اس کے سایہ کے علاوہ کوئی سایہ نہ ہوگا...... ایک وہ شخص جو اللہ کی راہ میں ایسا چھپا کر صدقہ دے کہ داہنے ہاتھ سے جو دے، بائیں ہاتھ کو اس کی خبر نہ ہو)۔

نیز روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**صنائع المعروف تقي مصارع السوء، وصدقة السر تطفيء غضب الرب وصلة الرحم تزيد في العمر**"[۲] (کثرت سے نیک کام کرنا بری موت سے بچاتا ہے، چھپا کر صدقہ دینا پروردگار کے غصہ کو بجھا دیتا ہے، اور صلہ رحمی عمر کو بڑھاتی ہے)۔

نیز یہ کہ چھپا کر نفلی صدقہ دینا ریا کاری اور احسان جتانے سے خالی ہوتا ہے، چھپا کر صدقہ دینے میں صرف اللہ کی رضا مقصود ہوتی ہے، حضرت ابن عباس سے منقول ہے کہ نفلی صدقہ چھپا کر دینا اعلانیہ صدقہ سے ستر گنا افضل ہے[۳]۔

ابن العربی نے کہا: تحقیق یہ ہے کہ صدقہ کی حالت صدقہ دینے والے، لینے والے اور وہاں موجود لوگوں کے حال کے لحاظ سے الگ الگ ہے۔

(۱) حديث: "**سبعة يظلهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله......رجل تصدق بصدقة فأخفاها حتى لا تعلم شماله ماتنفق يمينه**" کی تخریج فقرہ نمبر ۷ میں گذر چکی۔

(۲) تفسیر القرطبی ۳۳۲/۳-۳۳۴، احکام القرآن لابن العربی ۲۳۶/۱، حاشیۃ القلیوبی ۲۰۴/۳-۲۰۵، المہذب ۱۸۳/۱، کشاف القناع ۲۶۶/۲۔
حدیث: "**صنائع المعروف تقي مصارع السوء......**" کی روایت طبرانی نے "الکبیر" میں حضرت ابوامامہ رضی اللہ عنہ سے کی ہے، اور اس کی اسناد حسن ہے (مجمع الزوائد ۱۱۵/۳ شائع کردہ مکتبۃ القدسی)۔

(۳) احکام القرآن لابن العربی ۲۳۶/۱۔

رہا دینے والا تو اس کا فائدہ یہ ہے کہ سنت کا اظہار ہوگا، اور دوسرے لوگ اس کی پیروی کریں گے تو اس کو ثواب ملے گا، لیکن اس میں آفت، ریا کاری، احسان جتانا اور اذیت دینا ہے، رہا لینے والا تو چھپا کر ہو تو وہ اس سے بخوبی بچ جائے گا کہ لوگ اس کی تحقیر کریں یا یہ کہیں کہ اس نے مال دار ہونے کے باوجود صدقہ لیا، اور سوال سے نہیں بچا۔

رہا لوگوں کے حال کے لحاظ سے تو ان سے چھپا کر صدقہ دینا، ان کے سامنے اعلانیہ دینے سے افضل اس لحاظ سے ہوسکتا ہے کہ وہ دینے والے کو ریا کاری کا الزام دیں، اور لینے والے کو عدم ضرورت کا الزام، لیکن اس میں لوگوں کا فائدہ یہ ہے کہ اس سے دلوں میں صدقہ دینے کی رغبت پیدا ہوتی ہے، لیکن آج ایسا کم ہے[۱]۔ خطیب کہتے ہیں: اگر صدقہ دینے والا مقتدا ہو اور اعلانیہ صدقہ دے تا کہ لوگ اس کی پیروی کریں، ریا کاری اور شہرت نہ ہو تو یہ افضل ہے[۲]۔

رہا فرض صدقہ تو بلا اختلاف اس کا اظہار افضل ہے، جیسے فرض نماز اور دوسرے فرائض۔

احسان جتانے اور اذیت دینے سے گریز کرنا:

۲۶ - صدقہ دے کر احسان جتانا اور اذیت دینا حرام ہے، اس سے ثواب ختم ہوجاتا ہے، اللہ تعالیٰ نے احسان جتانے اور اذیت دینے سے منع فرمایا، اور ان کو صدقات کو رائیگاں کرنے والا قرار دیا، فرمان باری ہے: "**يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لاَ تُبْطِلُوْا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذٰى كَالَّذِيْ يُنْفِقُ مَالَهُ رِئَاءَ النَّاسِ**"[۳] (اے ایمان والو! اپنے صدقوں کو احسان (رکھ کر) اور اذیت (پہنچا کر) باطل نہ کردو

(۱) حوالۂ سابق۔

(۲) مغنی المحتاج ۱۲۱/۳۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۶۴۔

جس طرح وہ شخص جو اپنا مال خرچ کرتا ہے لوگوں کے دکھاوے کو)۔

اللہ تعالی نے راہ خدا میں خرچ کرنے والوں کو ترغیب دی ہے کہ خرچ کرنے کے بعد نہ احسان رکھیں، نہ ستائیں، فرمان باری ہے: "اَلَّذِيْنَ يُنْفِقُوْنَ اَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيْلِ اللّٰهِ ثُمَّ لاَ يُتْبِعُوْنَ مَا أَنْفَقُوْا مَنًّا وَلاَ اَذًى لَهُمْ اَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُوْن"[(۱)] (جو لوگ اپنا مال اللہ کی راہ میں خرچ کرتے ہیں اور جو کچھ خرچ کر چکے ہیں اس کے عقب میں احسان واذیت سے کام نہیں لیتے، ان کے لئے اس کا اجر ان کے پروردگار کے پاس ہے اور ان پر نہ کوئی خوف (واقع) ہوگا اور نہ وہ غمگین ہوں گے)۔

فقہاء کے یہاں بلا اختلاف صدقہ میں احسان رکھنا اور اذیت دینا حرام ہے، ثواب ختم ہوجاتا ہے۔ قرطبی نے کہا: اللہ تعالی نے غیر مقبول ہونے اور ثواب سے محرومی کو باطل کرنے سے تعبیر کیا ہے[(۲)]۔

شربینی نے کہا: صدقہ دے کر احسان رکھنا حرام ہے، ثواب ختم ہوجاتا ہے، اس کی دلیل سابقہ آیت اور مسلم شریف کی یہ حدیث ہے: "ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة، ولا ينظر إليهم ولا يزكيهم، ولهم عذاب أليم، قال: فقرأها رسول الله ﷺ ثلاث مرار، قال أبو ذر: خابوا وخسروا، من هم يا رسول الله؟ قال: المسبل، والمنان، والمنفق سلعته بالحلف الكاذب"[(۳)] (تین آدمیوں سے اللہ تعالی قیامت کے دن نہ بات کرے گا، نہ ان کی طرف دیکھے گا، نہ ان کو پاک کرے گا، اور ان کے لئے دردناک عذاب ہے، آپ نے یہ بات تین بار فرمائی تو ابوذر نے کہا: وہ لوگ برباد ہوگئے اور نقصان میں پڑے، یا رسول اللہ! یہ کون لوگ ہیں؟ آپ نے فرمایا: ازار کو لٹکانے والا، احسان جتانے والا اور جھوٹی قسم کھا کر اپنے مال کو فروخت کرنے والا)۔

بہوتی نے اسے گناہ کبیرہ قرار دیتے ہوئے کہا: صدقہ وغیرہ کر کے احسان رکھنا حرام ہے، یہ گناہ کبیرہ ہے، اس سے ثواب ختم ہوجاتا ہے[(۱)]۔

کیا معصیت، اطاعت کو ختم کر دیتی ہے؟ اس میں اختلاف ہے، قرطبی نے کہا: عقیدہ یہ ہے کہ برائیاں، نیکیوں کو ضائع اور ختم نہیں کرتیں، لہذا صدقہ کر کے احسان رکھنا اور اذیت دینا دوسرے صدقہ کو ضائع نہیں کرے گا[(۲)]۔

مسجد میں صدقہ کرنا:

۲۷ - مسجد میں صدقہ کرنے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، اکثر کے نزدیک کراہت کے ساتھ جائز ہے۔ بعض فقہاء نے اس کے کچھ شرائط لکھے ہیں جن کے بغیر ناجائز ہے، ابن عابدین نے کہا: جس کے پاس واقعتاً یا امکانی طور پر ایک دن کی خوراک ہے اس کے لئے سوال کرنا حلال نہیں، جیسے صحت مند کمانے والا، اور ایسے شخص کو دینے والے کو اگر اس کے حال کا علم ہو تو گنہگار ہوگا، اس لئے کہ اس نے حرام کام میں اس کا تعاون کیا[(۳)]، اور مختار یہ ہے کہ اگر سائل نمازی کے آگے سے نہ گذرے، گردنیں نہ پھاندے، لپٹ کر نہ مانگے، اور کسی مجبوری کے تحت ہو تو مانگنے اور دینے میں کوئی مضائقہ نہیں، پھر انہوں نے "البزازیہ" کے حوالہ سے لکھا ہے: اگر ان میں یہ

---

(۱) سورہ بقرہ / ۲۶۲۔

(۲) القرطبی ۳/ ۳۱۱، مغنی المحتاج ۳/ ۱۲۲، کشاف القناع ۲/ ۲۹۸۔

(۳) حدیث: "ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة......" کی روایت مسلم (صحیح مسلم ۱/ ۱۰۲ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابوذرؓ سے مرفوعاً کی ہے۔

---

(۱) کشاف القناع عن متن الإقناع ۲/ ۲۹۸۔

(۲) القرطبی ۳/ ۳۱۱۔

(۳) ابن عابدین ۲/ ۷۱۔

اوصاف نہ ہوں تو دینا جائز نہیں[۱]، اور قرطبی نے حضرت براء بن عازب کے حوالہ سے مسجد میں ردی کھجور کا خوشہ لٹکانے والے شخص کا جو واقعہ نقل کیا ہے اس سے بھی مطلق جواز معلوم ہوتا ہے، اگر چہ اس کو عمدہ شمار نہیں کیا گیا[۲]۔

اسی طرح اس حدیث سے بھی جواز معلوم ہوتا ہے جس کی روایت ابوداؤد نے حضرت عبدالرحمٰن بن ابی بکر سے کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**هل منكم أحد أطعم اليوم مسكيناً، فقال أبو بكر: دخلت المسجد فإذا أنا بسائل يسأل فوجدت كسرة خبز في يد عبد الرحمن فأخذتها فدفعتها إليه**"[۳] (کیا تم میں سے کسی نے آج کسی مسکین کو کھانا کھلایا ہے؟ حضرت ابوبکر نے کہا: میں مسجد میں آیا تو ایک سائل کو مانگتے ہوئے دیکھا، میں نے عبدالرحمٰن کے ہاتھ میں روٹی کا ایک ٹکڑا دیکھ کر اس کو اس کے ہاتھ سے لے لیا اور اسے سائل کے حوالہ کر دیا)۔

بہوتی کہتے ہیں: مسجد میں صدقہ مانگنا، اور صدقہ دینا مکروہ ہے، اس لئے کہ یہ مکروہ کام میں تعاون ہے۔ آگے کہتے ہیں: نہ مانگنے والے کو اور جس کے لئے خطیب سوال کرے، اس کو صدقہ دینے میں کراہت نہیں[۴]۔ موضوع کی تفصیل اصطلاح "مسجد" میں ہے۔

وہ حالات ومقامات جن میں صدقہ کرنا افضل ہے:

۲۸ - فقہاء نے کچھ حالات و مقامات لکھے ہیں جہاں صدقہ کرنا افضل ہوتا ہے اور دوسرے کے مقابلہ میں اس کا ثواب زیادہ ہوتا ہے، ان حالات ومقامات میں بعض یہ ہیں:

شربینی خطیب نے کہا: نفلی صدقہ رمضان میں دینا، غیر رمضان میں دینے سے افضل ہے، اس لئے کہ "ترمذی" نے حضرت انسؓ سے یہ روایت کی ہے: "**سئل رسول الله ﷺ أي الصدقة أفضل؟ قال: صدقة في رمضان**"[۱] (رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا گیا: کونسا صدقہ افضل ہے؟ آپ نے فرمایا: رمضان میں صدقہ کرنا)۔ نیز اس لئے کہ اس ماہ میں فقراء روزہ کی وجہ سے کمزور ہوجاتے ہیں اور کما نہیں پاتے...، افضل ایام میں اس کی تاکید بڑھ جاتی ہے، مثلاً: عشرۂ ذی الحجہ، ایام عید، اسی طرح مقدس مقامات میں، مثلاً: مکہ، مدینہ غزوہ میں اور حج میں، اور اہم امور کے وقت مثلاً: گہن، مرض اور سفر[۲]۔

پھر انہوں نے اذرعی کا یہ قول نقل کیا ہے: اس سے یہ نہ سمجھا جائے کہ اگر کوئی نفلی صدقہ یا کار خیر، مثلاً: رجب یا شعبان میں کرنا چاہے تو اس کے لئے افضل ہے کہ رمضان یا کسی اور افضل وقت کے لئے مؤخر کرے، بلکہ صدقہ میں جلدی کرنا بلاشبہ افضل ہے، اس سے مراد صرف یہ ہے کہ رمضان اور دوسرے افضل ایام میں صدقہ دوسرے دنوں میں صدقہ سے ثواب میں بڑھا ہوا ہے[۳]۔

حنابلہ نے اس میں اضافہ کرتے ہوئے کہا: اور ضرورت کے اوقات میں دوسرے اوقات سے افضل ہے[۴]، اس لئے کہ فرمان

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۵۵۴۔

(۲) القرطبی ۳/ ۳۲۱۔

(۳) حدیث: "هل منكم أحد أطعم اليوم مسكينًا......" کی روایت ابوداؤد (سنن ابی داؤد ۲/ ۳۰۹ طبع استانبول) اور حاکم (المستدرک ۱/ ۴۱۲ شائع کردہ دارالکتاب العربی) نے عبدالرحمٰن بن ابی بکر سے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے، البتہ اس کی سند میں مبارک بن فضالہ ہیں جن پر کلام ہے (میزان الاعتدال ۳/ ۴۳۱ طبع عیسی الحلبی)۔

(۴) کشاف القناع ۲/ ۳۰۷۔

(۱) حدیث: "سئل رسول الله ﷺ أي الصدقة أفضل؟ قال: صدقة في رمضان" کی روایت ترمذی (سنن الترمذی ۳/ ۵۲ شائع کردہ دارالکتب العلمیہ) نے حضرت انس سے کی ہے، اور اس کی سند میں صدقہ بن موسیٰ ہیں جو متکلم فیہ ہیں، ترمذی نے کہا: یہ حدیث غریب ہے، اور صدقہ بن موسیٰ محدثین کے نزدیک کوئی قوی راوی نہیں ہیں (جامع الاصول فی احادیث الرسول ﷺ ارناؤوط ۹/ ۲۶۱)۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۱۲۱۔

(۳) مغنی المحتاج ۳/ ۱۲۱۔

(۴) کشاف القناع ۲/ ۲۹۶۔

باری ہے: "أَوْ إِطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ"(۱) (یا کھانا کھلانا ہے فاقہ کے دن میں)۔

حنابلہ نے رمضان میں صدقہ کے افضل ہونے کی وجہ یہ بتائی ہے کہ اس میں نیکیوں کا ثواب بڑھ جاتا ہے، نیز یہ کہ اس میں فرض روزے کی ادائیگی میں تعاون ہے، اور جو کسی روزہ دار کو افطار کراتا ہے اس کو بھی روزہ دار کے برابر ثواب ملتا ہے(۲)۔

تاکید کے ساتھ مستحب ہے کہ ماہ رمضان میں اپنے اہل وعیال کے نفقہ میں کشادگی کرے، رشتہ داروں اور پڑوسیوں کے ساتھ حسن سلوک کرے، خصوصاً عشرہ اخیرہ میں، اس لئے کہ اسی میں شب قدر ہے، لہذا یہ دوسرے ایام سے افضل ہے(۳)۔

صدقہ کو واپس لینا:

۲۹ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ صدقہ دینے والے کے لئے اپنے صدقہ کو واپس لینا درست نہیں، اس لئے کہ صدقہ کا مقصود ثواب ہے جو مل گیا، رجوع صرف اس وقت ہوتا ہے جب مقصود میں خلل ہوجائے جیسا کہ سرخسی کہتے ہیں(۴)۔ صدقہ مال دار کو دیا ہو یا فقیر کو، واپس نہ لینے میں برابر ہے، جیسا کہ فقہاء حنفیہ نے اس کی صراحت کی ہے(۵)۔

مالکیہ نے اس حکم کو عام کرتے ہوئے کہا: جو صدقہ بھی آخرت کے ثواب کے لئے ہو اس کو واپس نہیں لیا جاسکتا اگرچہ والد کی طرف

(۱) سورۂ بلد/ ۱۴۔
(۲) المغنی ۳/ ۸۲۔
(۳) أسنی المطالب شرح الروض ۱/ ۴۰۶۔
(۴) المبسوط للسرخسی ۱۲/ ۹۲، ابن عابدین ۴/ ۵۲۲۔
(۵) المبسوط ۱۲/ ۹۲۔

سے اولاد کو ملا ہو(۱)۔ البتہ مالکیہ نے کہا: والد کے لئے جائز ہے کہ اس نے اپنے بیٹے کو جو ہبہ کیا ہے اس کو واپس کرلے، اس کے کچھ شرائط ہیں جو "ہبہ" میں ذکر کئے جائیں گے۔

شافعیہ وحنابلہ کی تصریحات دوسرے فقہاء کے ساتھ اس میں متفق ہیں کہ صدقہ دینے والا اپنا صدقہ واپس نہیں لے سکتا(۲)، رہا ہبہ میں رجوع کرنا تو اس کے احکام اصطلاح "ہبہ" میں ذکر کئے جائیں گے۔

صدقۃ الفطر

دیکھئے: "زکاۃ الفطر"۔

(۱) الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۱۷۔
(۲) المغنی لابن قدامہ ۵/ ۶۸۴، مطالب اولی النہی ۴/ ۱۰۴، روضۃ الطالبین ۴/ ۳۶۳۔

صدید

تعریف:

۱- لغت میں صدید الجرح: زخم کا خون ملا ہوا پتلا پانی جو گاڑھا نہ ہو، اور اگر گاڑھا ہوجائے تو اس کو مِدّۃ (میم کے کسرہ کے ساتھ) کہتے ہیں (یعنی پیپ)۔

صدید جو قرآن کریم میں مذکور ہے: جہنمیوں کی کھالوں سے بہنے والا مادہ ہے[۱]۔

فقہاء کے یہاں اس کا استعمال لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

قیح:

۲- قیح: خالص پیپ جس میں خون کی آمیزش نہ ہو[۳]۔

صدید سے متعلق احکام:

نجاست وطہارت کے لحاظ سے اس کا حکم:

۳- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ صدید خون کی طرح نجس ہے، اس

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: "صدد"۔

(۲) الدسوقی ۱/۵۶، الحطاب ۱/ ۱۰۴-۱۰۵، مغنی المحتاج ۱/ ۷۹۔

(۳) المعجم الوسیط، لسان العرب، الحطاب مع المواق ۱/ ۱۰۴-۱۰۵۔

لئے کہ یہ گندی ہے اور پاکیزہ طبیعتیں اس کو گندا سمجھتی ہیں[۱]۔

اس سے وضو کا ٹوٹنا:

۴- زخم سے خون ملی ہوئی پیپ نکلنے سے وضو ٹوٹنے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، مالکیہ وشافعیہ کے نزدیک: زخم سے خون ملی ہوئی پیپ نکلنے سے وضو نہیں ٹوٹتا، اس لئے کہ ان کے نزدیک ناقض وضو صرف وہ نجاست ہے جو پاخانہ پیشاب کے راستوں سے نکلے، ان کے علاوہ سے نکلنے والی نجاست ناقض وضو نہیں[۲]۔

ان کا استدلال اس روایت سے ہے: **"أن رجلين من أصحاب النبی ﷺ حرسا المسلمين فی غزوة ذات الرقاع، فقام أحدهما يصلی، فرماه رجل من الكفار بسهم فنزعه وصلی، ودمه يجری، وعلم النبی ﷺ ولم ينكره"**[۳] (دو صحابی غزوہ ذات الرقاع میں مسلمانوں کی پہرہ داری کررہے تھے، ایک صاحب اٹھ کر نماز پڑھنے لگے، کسی کافر نے ان کو تیر مارا، انہوں نے تیر کھینچ کر نماز شروع کردی، جبکہ خون بہہ رہا تھا، رسول اللہ ﷺ کو اس کا علم ہوا تو آپ ﷺ نے نکیر نہیں فرمائی)۔

حنفیہ کے نزدیک: زندہ آدمی سے نجاست کے نکلنے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، خواہ دونوں راستوں سے نکلے یا کہیں اور سے، اس لئے کہ حضرت ابوامامہ باہلیؓ کی یہ حدیث ہے، انہوں نے کہا: رسول

(۱) البدائع ۱/ ۶۰، الدسوقی ۱/۵۶، مغنی المحتاج ۱/ ۷۹، کشاف القناع ۱/ ۱۲۴، المغنی ۱/ ۱۸۶۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۳۲، الدسوقی ۱/ ۱۱۴-۱۱۵۔

(۳) حدیث: "أن رجلين من أصحاب النبي ﷺ **حرسا المسلمين**......" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۱۳۶ طبع عزت عبید دعاس) نے حضرت جابر بن عبداللہ سے کی ہے، اور ابن خزیمہ (۱/ ۲۴ طبع المکتب الاسلامی) نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

اللہ علیہ وسلم حضرت صفیہ کے پاس آئے، انہوں نے آپ کے سامنے گوشت لگی ہوئی ہڈی پیش کی، آپ نے کھایا، اتنے میں مؤذن آ گئے اورانہوں نے کہا: وضو، وضو، آپ نے فرمایا: "إنما علينا الوضوء فيما يخرج وليس علينا فيما يدخل"[۱] (ہم پر وضواس وقت واجب ہے جب کوئی چیز نکلے، کوئی چیز اندر جائے تو وضو نہیں ہے)، آپ علیہ وسلم نے حکم کو ہر نکلنے والی چیز پر یا مطلق نکلنے والی چیز پر معلق کیا، نکلنے کی جگہ کا اعتبار نہیں کیا، البتہ یہاں پاک چیز کا نکلنا مراد نہیں، لہذا نجس چیز کا نکلنا ہی مراد رہ گیا۔

حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "من أصابه قيء، أو رعاف، أو قلس، أو مذي، فلينصرف فليتوضأ، ثم ليبن على صلاته وهو في ذلك لا يتكلم"[۲] (جس کو قئی یا نکسیر یا مذی نکل آئے وہ نماز سے لوٹ جائے، وضو کرے، پھر اپنی نماز پر بناء کرے، اس دوران وہ بات نہ کرے)، یہ حدیث غیر سبیلین سے نجاست کے نکلنے پر وضو واجب ہونے کی دلیل ہے۔

نیز مروی ہے کہ حضرت فاطمہ بنت ابی حبیش کو استحاضہ لاحق ہوگیا تو آپ نے ان سے فرمایا: "توضيء فإنه دم عرق انفجر"[۳] (وضو کرو کہ یہ رگ کا خون ہے جو پھوٹ پڑا ہے)، آپ علیہ وسلم نے ان کو وضو کرنے کا حکم دیا اور وجہ رگ کے خون کا پھوٹنا بتایا، مخرج سے نکلنا نہیں۔ حضرت تمیم داری سے روایت ہے کہ رسول اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "الوضوء من كل دم سائل"[۱] (وضو ہر بہنے والے خون کے سبب ہے)، اس باب میں روایات شہرت کے درجہ کی موجود ہیں، حتی کہ صحابہ سے بھی منقول ہے کہ انہوں نے ایسا ہی کہا ہے، مثلاً: حضرت عمر، عثمان، علی، ابن مسعود اور ابن عباس رضی اللہ عنہم[۲]۔

۵- لہذا اگر خون ملی ہوئی پیپ زخم اور پھوڑے کے سرے پر بہہ جائے تو وضو ٹوٹ جائے گا، اس لئے کہ حدث یعنی نجاست کا نکلنا پایا گیا، اور وہ نجاست کا اندر سے باہر کی طرف نکلنا ہے، لیکن یہ جب تک نہ بہے ناقض وضو نہ ہوگا۔ یہ امام ابوحنیفہ وصاحبین کے نزدیک ہے، لہذا اگر خون ملی ہوئی پیپ زخم کے سرے پر ظاہر ہو، لیکن نہ بہے تو حدث نہیں، کیوں کہ جب وہ نہیں بہی تو اپنی جگہ میں ہے، البتہ وہ کھال سے ڈھکی ہوئی تھی، کھال پھٹنے کی وجہ سے وہ پردہ زائل ہوگیا، خون ملی ہوئی پیپ اپنی جگہ سے نہیں ہٹی ہے، اور نجاست جب تک اپنی جگہ میں ہو اس پر نجاست کا حکم نہیں ہوگا اور جب وہ زخم کے سرے سے بہہ جائے تو اپنی جگہ سے منتقل ہوگئی اور اب اس کو نجاست کا حکم دیا جائے گا۔

امام زفر کے نزدیک وضو ٹوٹ جائے گا، خواہ وہ اپنی جگہ سے

(۱) حدیث ابی امامہ: "إنما علينا الوضوء......" کی روایت طبرانی (۸/۲۴۹ طبع وزارۃ الاوقاف عراقیہ) نے کی ہے، اور ہیثمی نے المجمع (۲/۱۵۲ طبع القدسی) میں اس کو ذکر کیا ہے اور دو راویوں کے ضعف کی وجہ سے اسے معلل قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث: "من أصابه قئ أو رعاف أو قلس......" کی روایت ابن ماجہ (۱/۳۸۵-۳۸۹ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہ سے کی ہے، اور بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۱/۲۲۳ طبع دار الجنان) میں کہا: یہ اسناد ضعیف ہے۔

(۳) حدیث قولہ لفاطمۃ بنت ابی حبیش: "توضئ ......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/۴۰۹ طبع السلفیہ) نے حضرت عائشہ سے ان الفاظ میں کی ہے: "إنما

= ذلک عرق و ليس بالحيضة، فإذا أقبلت الحيضة فاتركي الصلاة، فإذا ذهب قدرها فاغسلي عنک الدم وصلي" اس بحث میں جو الفاظ مذکور ہیں وہ ہمیں نہیں ملے۔

(۱) حدیث تمیم الداری: "الوضوء من كل دم سائل" کی روایت دار قطنی (۱/۱۵۷ طبع دار المحاسن) نے کی ہے، اس کی سند میں انقطاع اور اس کے دو راویوں کی جہالت کی وجہ سے اس کو معلول قرار دیا ہے۔

(۲) البدائع ۱/۲۴۔

بہے یا نہ بہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک حدث حقیقی، زندہ آدمی سے نجاست کا ظاہر ہونا ہے، اور یہ ظاہر ہے، نیز اس لئے کہ سبیلین میں نجاست کا ظاہر ہونا حدث مانا گیا ہے، خواہ اپنے مخرج کے سرے سے بہے یا نہ بہے، لہذا غیر سبیلین کا بھی یہی حکم ہوگا (۱)۔

۶ - حنفیہ کی طرح حنابلہ کے نزدیک اصل یہ ہے کہ بدن سے نجاست نکلنے پر وضوٹوٹ جاتا ہے، خواہ سبیلین سے نکلے یا غیر سبیلین سے، ان کا استدلال انہی احادیث سے ہے جن سے حنفیہ نے استدلال کیا ہے، البتہ حنابلہ کے نزدیک اس میں سے کثیر ناقض ہے، کم ناقض نہیں، قاضی نے کہا: یسیر (کم) ناقض نہیں ہے ایک ہی روایت ہے اور یہی صحابہؓ سے مشہور ہے۔ حضرت ابن عباس نے خون کے بارے میں کہا: اگر فاحش (بہت زیادہ) ہوتو اعادہ واجب ہے، اور ابن ابی اوفیؓ نے خون تھوکا، پھر اٹھ کر نماز پڑھ لی، ابن عمرؓ نے ایک پھنسی نچوڑی، خون نکلا، نماز پڑھ لی اور وضونہیں کیا، امام احمد نے کہا: متعدد صحابہ کے اس کے متعلق اقوال ہیں۔

جو کثیر ناقض وضو ہے اس کی حد، امام احمد کی صراحت کے مطابق یہ ہے کہ ہر شخص کے اپنے اپنے خیال کے لحاظ سے جوزیادہ ہو، اورانہوں نے حضرت ابن عباس کے قول سے استدلال کیا ہے: زیادہ وہ ہے جو تمہارے دل میں زیادہ لگے، خلال نے کہا: حضرت ابن عباس کا آخری مستقل قول یہی ٹھہرا ہے، ''شرح'' میں کہا: اس لئے کہ دوسرا جس کوزیادہ سمجھے، اس پر انسان کے حال کا اعتبار کرنے میں حرج ہے، لہذا اس کی نفی کی جائے گی، ابن عقیل نے کہا: درمیانی لوگوں کے دلوں میں جوزیادہ معلوم ہو اسی کا اعتبار ہے، اور اگر وہ کثیر کو کسی روئی سے نکال دے تو بھی ناقض ہے، اس لئے کہ وضو کے توڑنے اور نہ توڑنے میں خود بخود نکلنے والے اور کسی کے عمل دخل سے نکلنے والے کے درمیان فرق کا کوئی اثر نہیں ہوگا، منقول ہے کہ امام احمد سے پوچھا گیا کثیر کتنا ہے؟ تو انہوں نے کہا: بالشت در بالشت، ایک جگہ فرمایا: ہتھیلی کے بقدر زیادہ ہے، ایک اور جگہ فرمایا: خالص پیپ یا خون ملی ہوئی پیپ یا قئ جو موجب وضو ہیں اگر ان کی مقدار اتنی ہو جس کو انسان اپنی پانچوں انگلیوں سے اٹھالے تو کوئی مضائقہ نہیں، دریافت کیا گیا: اگر دس انگلیوں کے بقدر ہو؟ تو انہوں نے اس کو کثیر سمجھا (۱)۔

خون ملی ہوئی پیپ لگنے سے نجس بدن یا کپڑے والے کی نماز:

۷ - یہ طے ہے کہ نماز کی شرائط میں سے: کپڑے، بدن اور جگہ کا نجاست سے پاک ہونا ہے، لہذا اگر بدن یا کپڑے پر کچھ خون ملی ہوئی پیپ لگ جائے تو فی الجملہ معمولی معاف ہے، اس کے ساتھ نماز جائز ہے، اس لئے کہ انسان اکثر و بیشتر اس جیسے سے محفوظ نہیں رہتا، اور اس لئے بھی کہ اس سے بچنا دشوار ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے۔

۸ - البتہ معمولی جو معاف ہے اس کی مقدار میں فقہاء کا اختلاف ہے: امام زفر کے علاوہ حنفیہ کے یہاں یہ ایک درہم کے بقدر یا اس سے کم ہوتو معاف ہے، اور اگر اس سے بڑھ جائے تو نماز جائز نہیں، امام زفر نے کہا: یہ معاف نہیں، اس لئے کہ تھوڑی اور زیادہ نجاست برابر ہے۔

اسی طرح مالکیہ کے نزدیک ایک درہم سے کم ہوتو معاف ہے، اور اگر ایک درہم کے برابر ہوتو ایک قول کے مطابق یہ کثیر ہے اور دوسرے قول کے مطابق قلیل ہے۔

شافعیہ کے یہاں ایک قول ہے: قلیل و کثیر راجح رائے کے مطابق معاف ہے، بشرطیکہ اس کے اپنے فعل سے نہ ہو، اس لئے کہ

---

(۱) البدائع ۱/ ۲۵۔

(۱) کشاف القناع ۱/ ۱۲۴-۱۲۵، المغنی ۱/ ۱۸۶۔

انسان اکثر اس سے خالی نہیں ہوتا، اب اگر ہر بار دھونا واجب ہوتو اس کے لئے دشواری ہوگی، البتہ اگر اس کے اپنے فعل سے نکل آئے تو صرف قلیل معاف ہے، ایک قول ہے: صرف یسیر (معمولی) معاف ہے، اس کی مقدار یہ ہے کہ لوگ عادتاً اس کو درگذر کردیتے ہیں۔

حنابلہ کے نزدیک معمولی معاف وہ ہے جس سے وضو نہ ٹوٹے، یعنی جو دل میں زیادہ معلوم نہ ہو[1]۔

صَدِیق

دیکھئے: ''صداقۃ''۔

صرافۃ

دیکھئے: ''صرف''۔

صُرَد

دیکھئے: ''أطعمۃ''۔

صَرَع

دیکھئے: ''جنون''۔

(۱) الاختیار ۱؍۳۲، الہدایہ ۱؍۳۵، الدسوقی ۱؍۷۳، مغنی المحتاج ۱؍۱۹۴، الوجیز ۱؍۴۸، المہذب ۱؍۶۷، کشاف القناع ۱؍۱۹۰، شرح منتہی الارادات ۱؍۱۰۲، الحطاب والمواق ۱؍۱۰۴-۱۰۵۔

صَرْف

تعریف:

۱- لغت میں ''صرف'' چند معانی کے لئے آتا ہے، مثلاً: چیز کو سامنے سے پھیرنا، کہا جاتا ہے: ''صرفه يصرفه صرفاً'' پھیرنا لوٹانا، ''صرفت الرجل عني فانصرف'' میں نے اس کو لوٹا دیا اور وہ لوٹ گیا، نیز خرچ کرنا، جیسے تم کہتے ہو: ''صرفت المال'' میں نے مال خرچ کیا، نیز فروخت کرنا، جیسے تم کہتے ہو: ''صرفت الذهب بالدينار'' میں نے سونے کو دینار کے بدلے فروخت کیا، اس سے اسم فاعل: صيرفي اور صيرف ہے، اور صراف مبالغہ کے لئے ہے، نیز زیادتی واضافہ کے معنی میں بھی آتا ہے۔

ابن فارس نے کہا: صرف: ایک درہم کا دوسرے درہم سے اور ایک دینار کا دوسرے دینار سے عمدہ ہونے میں زیادہ ہونا ہے [۱]۔

اصطلاح میں جمہور فقہاء نے اس کی تعریف اس طرح کی ہے: ثمن کو ثمن کے عوض فروخت کرنا، خواہ ہم جنس کے عوض ہو، یا غیر جنس کے عوض، لہذا اس میں سونے کو سونے کے عوض فروخت کرنا اور چاندی کو چاندی کے عوض فروخت کرنا داخل ہے، اسی طرح سونے کو چاندی کے عوض فروخت کرنا داخل ہے، ثمن سے مراد: وہ ہے جو ثمن بننے کے لئے پیدا کیا گیا ہے، لہذا اس میں ڈھلے ہوئے (سونے چاندی) کو ڈھلے ہوئے کے عوض یا نقد کے عوض فروخت کرنا

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب اسی مادہ کے تحت۔

داخل ہوگا [۱]۔

مرغینانی نے کہا: اس کو ''صرف'' اس لئے کہتے ہیں کہ دونوں بدل میں ایک ہاتھ سے دوسرے ہاتھ میں منتقل کرنے کی ضرورت ہے، یا اس وجہ سے کہ اس سے مطلوب صرف زیادتی واضافہ ہے، کیوں کہ اس کی ذات سے انتفاع نہیں ہوتا، صرف کے معنی اضافہ وزیادتی ہے [۲]۔

مالکیہ نے اس کی تعریف اس طرح کی ہے: نقد کو دوسری نوعیت کے نقد کے عوض فروخت کرنا صرف ہے، جیسے سونے کو چاندی کے عوض فروخت کرنا، رہا نقد کو ہم مثل نقد کے عوض فروخت کرنا، جیسے سونے کو سونے کے عوض یا چاندی کو چاندی کے عوض فروخت کرنا تو انہوں نے اس کا دوسرا نام رکھا ہے، چنانچہ انہوں نے کہا: اگر دونوں عوض کی جنس ایک ہو اور بیع وزن کے ذریعہ ہو تو یہ مراطلہ ہے، اور اگر گن کر ہو تو یہ مبادلہ ہے [۳]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- بیع

۲- بیع عام معنی کے لحاظ سے آپسی رضامندی سے مال کو مال سے بدلنا ہے، یہ حنفیہ کی تعریف ہے [۴]۔ یا غیر منافع پر عقد معاوضہ ہے، یہ مالکیہ کا قول ہے [۵]۔ یا ایسا مالی معاوضہ جو ہمیشہ کے لئے کسی چیز

(۱) ابن عابدین ۴/ ۲۳۴، بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع ۵/ ۲۱۵، الہدایہ مع فتح القدیر والعنایہ ۶/ ۲۵۸، مغنی المحتاج ۲/ ۲۵، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۴۱، شرح منتہی الارادات ۲/ ۲۰۱۔

(۲) الہدایہ مع الفتح ۶/ ۲۵۸-۲۵۹۔

(۳) الدسوقی ۳/ ۲، الحطاب ۴/ ۲۲۶، نیز دیکھئے: حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر ۳/ ۶۳۔

(۴) فتح القدیر مع الہدایہ ۵/ ۴۴۵۔

(۵) الشرح الصغیر للدردیر ۳/ ۱۲۔

کی ملکیت یا منفعت کا فائدہ دے، یہ شافعیہ کی تعریف ہے(۱)، یا مالک بنانے اور مالک بننے کے طور پر مال کا مال سے تبادلہ کرنا ہے جیسا کہ حنابلہ نے تعریف کی ہے(۲)۔

اس معنی کے لحاظ سے بیع میں: صرف، سلم، مقایضہ، بیع مطلق سب داخل ہیں، لہذا صرف اس معنی میں بیع کی ایک قسم ہے۔

بیع خاص معنی کے لحاظ سے فی الجملہ غیر منافع پر عقد معاوضہ کرنا ہے، جس کا ایک عوض سونا یا چاندی کے علاوہ ہو(۳)۔

اس معنی کے لحاظ سے بیع، صرف کی قسیم (مخالف) ہے، اور چونکہ یہ قسم، بیع کی سب سے مشہور قسم ہے، اس لئے اس کو بیع مطلق کہتے ہیں(۴)۔

ب-ربا:

۳-لغت میں ربا: اضافہ کو کہتے ہیں، اصطلاح میں بعض فقہاء نے اس کی تعریف اس طرح کی ہے: ربا ایسا اضافہ ہے جو معاوضہ میں متعاقدین میں سے کسی ایک کے لئے مشروط ہو اور شرعی معیار کے مطابق عوض سے خالی ہو(۵)، دونوں میں تعلق یہ ہے کہ اگر بیع صرف کے شرائط میں خلل ہو جائے تو اس میں ربا داخل ہو جائے گا۔

ج-سلم:

۴-سلم: ادھار چیز کو نقد ثمن کے عوض فروخت کرنا ہے(۶)۔

(۱) حاشیۃ القلیوبی علی شرح المنہاج ۲/ ۱۵۲۔
(۲) المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۲، کشاف القناع ۳/ ۱۴۶۔
(۳) سابقہ مراجع۔
(۴) مجلۃ الاحکام العدلیہ: دفعہ (۱۲۰)۔
(۵) تنویر الابصار علی ہامش ابن عابدین ۴/ ۱۷۶۔
(۶) مجلۃ الأحکام العدلیہ: دفعہ (۱۲۳)۔

د-مقایضہ:

۵-مقایضہ: عین کو عین کے عوض فروخت کرنا ہے، یعنی نقدین کے علاوہ مال کا مال سے تبادلہ کرنا(۱)۔

صرف کی مشروعیت:

۶-اثمان کی ایک دوسرے کے عوض بیع کرنا یعنی بیع صرف جائز ہے بشرطیکہ اس میں صحیح ہونے کے شرائط مکمل طور پر موجود ہوں جن کا ذکر آگے آرہا ہے، اس لئے کہ یہ بیع کی ایک قسم ہے، جیسا کہ گذرا، اور فرمان باری ہے: "وَ أَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا"(۲) (حالانکہ اللہ نے بیع کو حلال کیا ہے اور سود کو حرام کیا ہے)۔ اس کی مشروعیت سے متعلق بہت سی صحیح احادیث موجود ہیں، مثلاً حضرت عبادہ بن صامتؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، مثلاً بمثل سواء بسواء، يداً بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيد**"(۳) (سونا کو سونا سے، چاندی کو چاندی سے، گیہوں کو گیہوں سے، جو کو جو سے، کھجور کو کھجور سے اور نمک کو نمک سے برابر برابر ٹھیک ٹھیک، نقداً نقد (فروخت کرو)، پھر جب قسم بدل جائے تو جس طرح چاہے بیچو (کم وبیش) بشرطیکہ نقد ہو)، یعنی سونا کو سونا سے اور چاندی کو چاندی سے برابر بیچو، برابری سے مراد: مقدار میں برابری ہے، شکل وصورت میں نہیں، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "**جيدها**

(۱) مجلۃ الاحکام العدلیہ: دفعہ (۱۲۲)۔
(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۷۵۔
(۳) الہدایہ مع الفتح ۶/ ۲۵۸-۲۶۰، البدائع ۵/ ۲۱۵، المغنی ۴/ ۳۰۔
حدیث: "الذهب بالذهب والفضة بالفضة......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۱۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

وردیئھا سواء"(۱) (اس میں کا عمدہ اور ردی برابر ہے)، نیز فرمان نبوی ہے: "لا تبیعوا الذهب بالذهب إلا مثلاً بمثل، ولا تُشِفُّوا بعضها علی بعض، ولا تبیعوا الورق بالورق إلا مثلاً بمثل، ولا تُشِفُّوا بعضها علی بعض ولا تبیعوا منها غائباً بناجز"(۲) (سونا کو سونا سے نہ بیچو مگر برابر برابر، اور بعض کو بعض سے کم وبیش نہ بیچو اور چاندی کو چاندی سے نہ بیچو مگر برابر برابر، کم وزیادہ نہ کرو اور اس میں سے غائب کو حاضر کے بدلہ نہ بیچو)۔

چونکہ عقد صَرف اثمان کی ایک دوسرے کے عوض بیع ہے، اس کا مقصد محض زیادتی واضافہ کرنا ہوتا ہے، اکثر وبیشتر عینِ بدل سے انتفاع مقصود نہیں ہوتا، اور اسی طرح ربا میں بھی زیادتی واضافہ ہوتا ہے، اس لئے فقہاء نے ''صرف'' کے جواز کے لئے کچھ شرائط مقرر کئے ہیں جو ربا کو صرف سے ممتاز کرتے ہیں اور لوگوں کو ربا میں پڑنے سے بچاتے ہیں۔

صرف کی شرائط:

اول: بدلین پر باہمی قبضہ کرنا:

۷- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ''صرف'' میں علاحدگی سے قبل مجلس کے اندر جانبین کی طرف سے بدلین پر باہمی قبضہ کرنا شرط ہے، ابن المنذر نے کہا: ہماری یادداشت کے مطابق تمام اہل علم کا اجماع ہے کہ اگر بیع صرف کرنے والے فریقین ایک دوسرے پر قبضہ سے قبل علاحدہ ہوجائیں تو صرف فاسد ہوجائے گا(۱)۔

اس کی اصل یہ فرمان نبوی ہے: "الذهب بالذهب مثلاً بمثل یداً بید، و الفضة بالفضة مثلاً بمثل یداً بید"(۲) (سونا سونے کے بدلہ برابر برابر، نقدا نقد، چاندی چاندی کے بدلے برابر برابر نقدا نقد بیچو)، نیز فرمایا: "بیعوا الذهب بالفضة کیف شئتم یداً بید"(۳) (سونے کو چاندی کے بدلہ جیسے چاہو بیچو (کمی بیشی کے ساتھ) البتہ نقدا نقد ہونا ضروری ہے) اور: "نهی عن بیع الذهب بالورق دینا"(۴) (نبی علیہ السلام نے سونا کو چاندی کے بدلے ادھار بیچنے سے منع فرمایا ہے)، اور: "نهی أن یباع غائب بناجز"(۵) (رسول اللہ علیہ السلام نے سونے کو چاندی کے عوض ادھار فروخت کرنے سے منع فرمایا)۔ نیز آپ علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: "الذهب بالورق ربا إلا هاء و هاء"(۶) (سونے کو چاندی کے بدلہ بیچنا سود ہے مگر یہ کہ ہاتھوں ہاتھ ہو)۔

۸- افتراق (علاحدگی) جو صرف کے صحیح ہونے سے مانع ہے وہ

---

(۱) العنایہ علی ہامش الہدایہ ۶/۲۶۰۔
حدیث: "جیدها وردیئها سواء" کے بارے میں زیلعی نے نصب الرایہ (۴/۳۷ طبع المجلس العلمی) میں کہا: "غریب" ہے، یعنی بے اصل ہے، پھر انہوں نے کہا: اس کا مفہوم حضرت ابوسعید کی حدیث سے ماخوذ ہے جو آگے آرہی ہے۔

(۲) ابن الہمام نے کہا: شف (کسرہ کے ساتھ) اضداد میں سے ہے، کمی وبیشی دونوں کے لئے آتا ہے، یہاں مراد یہ ہے کہ ایک کو دوسرے سے زیادہ نہ کرو (فتح القدیر ۶/۲۶۰)۔
حدیث: "لاتبیعوا الذهب بالذهب......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/۳۸۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۲۰۸ طبع الحلبی) نے حضرت ابوسعید خدری سے کی ہے۔

(۱) بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع ۵/۲۱۵، فتح القدیر علی الہدایہ ۶/۲۵۹، القوانین الفقہیہ ر ۲۵۱، جواہر الإکلیل ۲/۱۰، مغنی المحتاج ۲/۲۵، المغنی لابن قدامہ ۴/۴۱، کشاف القناع ۳/۲۶۶۔

(۲) حدیث: "الذهب بالذهب ......" کی تخریج فقرہ نمبر ۶ میں گذر چکی۔

(۳) حدیث: "بیعوا......" کی روایت ترمذی (۳/۵۳۲ طبع الحلبی) نے حضرت عبادہ بن الصامت سے کی ہے، اور اس کی اصل مسلم میں ہے۔

(۴) حدیث: "نهی عن بیع الذهب بالورق دینا" کی روایت احمد (۴/۳۶۸ طبع المیمنیہ) نے حضرت براء بن عازب سے کی ہے، اور اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۵) حدیث: "نهی أن یباع غائب بناجز" کی تخریج فقرہ نمبر ۶ میں گذر چکی۔

(۶) حدیث: "الذهب بالورق ربا إلا هاء و هاء" کی روایت بخاری (الفتح ۴/۳۴۷ طبع السلفیہ) نے حضرت عمر بن الخطاب سے کی ہے۔

عاقدین کا اپنے اپنے بدن کے ساتھ مجلس عقد سے جدا ہونا ہے یعنی ایک اس طرف چلا جائے اور دوسرا دوسری طرف چلا جائے یا ایک چلا جائے دوسرا رہ جائے، حتی کہ اگر دونوں اس مجلس میں ہوں، اس سے ہٹے نہ ہوں تو دونوں کو علاحدہ ہونے والا نہیں مانا جائے گا، اگر چہ مجلس لمبی ہو جائے، اس لئے کہ بدن کے ساتھ جدا ہونا نہیں ہے، اسی طرح اگر دونوں اپنی مجلس سے اٹھیں، ساتھ ساتھ ایک طرف کسی ایک کے گھر یا صراف کے پاس جائیں اور وہاں دونوں قبضہ کریں اور کوئی بھی دوسرے سے علاحدہ نہ ہو تو جمہور فقہاء کے نزدیک جائز ہے، اس لئے کہ یہاں مجلس ''خیار'' کی مجلس کی طرح ہے، جیسا کہ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے تحریر کیا ہے[(۱)]۔

حنفیہ نے مزید اور صورتیں لکھی ہیں جنھیں بدن کے ذریعہ علاحدہ ہونا شمار نہیں کیا جاتا ہے، لہذا ان میں ''صرف'' درست ہے، جیسا کہ اگر عاقدین مجلس ہی میں سو جائیں یا دونوں یا ان میں سے کوئی ایک بے ہوش ہو جائے یا اس طرح کا کوئی اور عارضہ پیش آ جائے[(۲)]۔

باہمی قبضہ میں حقیقی قبضہ ضروری ہے، لہذا حوالہ ناکافی ہوگا اگر چہ مجلس میں اس کے ذریعہ قبضہ ہو جائے[(۳)]۔

۹ – یہ شرط یعنی باہمی قبضہ صَرف کی تمام قسموں میں معتبر ہے، خواہ جنس کی ہم جنس سے بیع ہو، جیسے سونے کی سونے کے عوض اور چاندی کی چاندی کے عوض، یا خلاف جنس سے ہو، جیسے سونا کی چاندی کے عوض[(۴)]۔

مالکیہ نے صرف میں تاخیر کو مطلقاً ممنوع قرار دیا ہے، اور کہا: اگر تاخیر لمبی ہو تو اس کے ساتھ ''صرف'' حرام ہے، جیسا کہ اگر عاقدین یا کسی ایک کی طرف سے بدن کی علاحدگی کے ساتھ معمولی تاخیر ہو۔

مالکیہ کے نزدیک تاخیر ممنوع ہے اگر چہ یہ غیر اختیاری ہو، مثلاً: دونوں کے درمیان دشمن یا سیلاب یا کوئی اور چیز حائل ہو جائے۔

ابن جزی نے کہا: اگر غیر اختیاری طور پر آپسی قبضہ سے قبل دونوں علاحدہ ہو جائیں تو اس میں دو اقوال ہیں: باطل ہونا اور صحیح ہونا[(۱)]، اور جسمانی علیحدگی کے بغیر معمولی تاخیر میں دو اقوال ہیں: ''المدونہ'' کا مذہب: کراہت کا ہے، اور ''الموازیۃ'' اور ''والعتبیہ'' کا مذہب: جواز کا ہے[(۲)]۔

دردیر نے کہا: رہا بیع صرف کرنے والے کا درہموں کو الٹنے پلٹنے کے لئے اپنی دوکان کے اندر جانا تو ایک قول کے مطابق مکروہ ہے، اور دوسرے قول کے مطابق جائز ہے، اسی طرح دراہم کو نکالنے کے لئے دوکان کے اندر جانے کا حکم ہے[(۳)]۔

حطاب کی مواہب الجلیل میں ہے: امام مالک سے دریافت کیا گیا: ایک آدمی صراف سے دراہم کے عوض دینار کی بیع صرف کرتا ہے اور اس سے کہتا ہے: ان کو لے جاؤ اور اس صراف کے پاس وزن کرو، اور اس کو ان کی صورتیں دکھاؤ، اور یہ صراف اس سے قریب ہو۔ امام مالک نے کہا: قریب والی چیز میں مجھے توقع ہے کہ کوئی مضائقہ نہیں، یہ میرے نزدیک اس صورت کے مشابہ ہے کہ وہ دونوں اٹھ کر اس کے پاس جائیں۔ اور ابن رشد سے منقول ہے: یہ تخفیف کی متقاضی اس لئے ہے کہ اس کی شدید ضرورت ہے، کیونکہ اکثر و بیشتر

(۱) البدائع ۵/ ۲۱۵، فتح القدیر ۶/ ۲۵۹، تکملۃ المجموع للسبکی ۱۰/ ۹، مغنی المحتاج ۲/ ۲۴، کشاف القناع ۳/ ۲۶۶۔
(۲) البدائع ۵/ ۲۱۵۔
(۳) القوانین الفقہیہ / ۲۵۱، مغنی المحتاج ۲/ ۲۲۔
(۴) البدائع ۵/ ۲۱۶۔

(۱) جواہر الأکلیل ۲/ ۱۰، الشرح الصغیر ۳/ ۴۹، القوانین الفقہیہ / ۲۵۰۔
(۲) جواہر الإکلیل ۲/ ۱۰۔
(۳) الشرح الصغیر ۳/ ۴۹۔

لوگ نقود میں تمیز نہیں کر پاتے، نیز اس لئے کہ آپسی قبضہ دونوں کے مابین اس سے پہلے ہو چکا ہے[1]، لہذا یہ دونوں اپنے اس عمل سے حضور ﷺ کے اس فرمان کی خلاف ورزی کرنے والے نہیں ہوں گے: "الذهب بالورق ربا إلا هاء و هاء"[2] (سونا چاندی کے عوض سود ہے مگر یہ کہ ہاتھوں ہاتھ ہو)، اگر "صرف" میں اس قدر بھی گنجائش نہ رکھی جائے تو اس سے لوگ شدید حرج میں مبتلا ہوں گے، اور اللہ تعالی کا فرمان ہے: "وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ"[3] (اور اس نے تم پر دین کے بارے میں کوئی تنگی نہیں کی)۔

قبضہ کرنے کے لئے وکیل بنانا:

۱۰- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ صرف میں قبضہ کرنے کے لئے وکیل بنانا درست ہے، لہذا اگر عقد صرف کرنے والوں میں سے ہر ایک اپنا اپنا وکیل بنا دیں جو ان دونوں کے واسطے قبضہ کریں، یا کوئی ایک قبضہ کے لئے اپنا وکیل بنا دے، اور دونوں وکیل یا ایک فریق بذات خود اور دوسرے کا وکیل، دونوں مؤکلوں یا مؤکل، اور دوسرے عاقد (جس نے وکیل نہیں بنایا) کے جدا ہونے سے قبل قبضہ کر لیں تو عقد جائز ہے اور قبضہ درست ہے، اس لئے کہ وکیل کا قبضہ مؤکل کے قبضہ کی طرح ہے، اور اگر دونوں موکل یا ایک موکل اور دوسرا عاقد قبضہ سے قبل علاحدہ ہو جائیں تو "صرف" باطل ہے، خواہ دونوں وکیل علاحدہ ہوئے ہوں یا نہ ہوئے ہوں، لہذا صرف میں خلل پیدا کرنے والی علاحدگی دونوں عقد کرنے والوں کی علاحدگی ہے، دونوں وکیلوں کی نہیں[1]، لہذا اگر عقد کرے اور کسی دوسرے کو قبضہ کے لئے وکیل بنا دے اور وکیل مجلس عقد میں اپنے مؤکل کی موجودگی میں قبضہ کر لے تو درست ہے، یہ جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے، اور مالکیہ کے یہاں راجح ہے[2]۔

مالکیہ کے یہاں دوسرا قول جو مشہور ہے، یہ ہے کہ اگر وہ قبضہ کے لئے دوسرے کو وکیل بنا دے تو "صرف" باطل ہے، اگر چہ وہ اپنے موکل کی موجودگی میں قبضہ کر لے، اس لئے کہ اس میں تاخیر کا گمان ہے[3]۔

دونوں عوض کے بعض حصہ پر قبضہ کرنا:

۱۱- اگر ثمن کے بعض حصے پر باہمی قبضہ ہو جائے، بعض پر نہ ہو اور دونوں جدا ہو جائیں تو بہ اتفاق فقہاء غیر مقبوضہ حصہ میں "صرف" باطل ہے، رہا وہ حصہ جس پر قبضہ ہو گیا تو اس میں اختلاف ہے، اور اس میں فقہاء کی دو آراء ہیں:

اول: مقبوضہ حصہ میں عقد درست ہے اور غیر مقبوضہ میں باطل، یہ جمہور فقہاء حنفیہ اور شافعیہ کی رائے ہے، اور مالکیہ کے یہاں ایک قول اور حنابلہ کے یہاں ایک قول ہے۔

دوم: سارے میں عقد باطل ہے، یہ مالکیہ کے یہاں ایک قول اور حنابلہ کے یہاں دوسرا قول ہے[4]۔

---

(۱) مواہب الجلیل ۴/ ۳۰۳۔

(۲) حدیث: "الذهب بالورق ربا إلا هاء وهاء" کی تخریج فقرہ نمبر ۶ میں گذر چکی۔

(۳) سورۂ حج/ ۷۸۔

(۱) البدائع ۵/ ۵۱۶، الاختیار ۲/ ۳۹، مغنی المحتاج ۲/ ۲۲، کشاف القناع ۳/ ۲۶۶۔

(۲) سابقہ مراجع، نیز دیکھئے: مواہب الجلیل ۴/ ۳۰۳ اور اس کے بعد کے صفحات، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۰، الشرح الصغیر ۳/ ۴۹، القوانین الفقہیہ / ۲۵۱، المغنی ۴/ ۶۰۔

(۳) جواہر الإکلیل ۲/ ۱۰، الشرح الصغیر ۳/ ۴۹، القوانین الفقہیہ/ ص ۲۵۱۔

(۴) فتح القدیر مع الہدایہ ۶/ ۲۶۷، الاختیار للموصلی ۲/ ۴۱، تبیین الحقائق للزیلعی ۴/ ۱۳۸، مواہب الجلیل للحطاب ۴/ ۳۰۶، بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۷۳، حاشیۃ القلیوبی مع عمیرہ ۲/ ۱۶۷، نہایۃ المحتاج ۳/ ۴۱۲، کشاف القناع علی متن

فقہاء کی ذکر کردہ بعض مثالیں اور فروع درج ذیل ہیں:

۱۲- (الف) حنفیہ نے لکھا ہے: اگر چاندی کا برتن فروخت کرے اس کے بعض ثمن پر قبضہ کرلے اور دونوں علاحدہ ہوجائیں تو مقبوضہ ثمن کے حصہ میں بیع درست ہے، اور برتن دونوں کے درمیان مشترک ہوگا، اور غیر مقبوضہ ثمن کے حصہ میں باطل ہے، خواہ اس نے اس کو چاندی کے عوض فروخت کیا ہو یا سونے کے عوض، اس لئے کہ یہ عقد صرف ہے جو قبضہ سے قبل علاحدگی کے سبب باطل ہوجاتا ہے، لہذا غیر مقبوضہ حصہ کی مقدار کے اندر فساد محدود ہوگا، سارے عقد پر نہیں آئے گا، اس لئے کہ وہ طاری ہے (یعنی ابتداء میں نہ تھا)۔

یہ صفقہ (معاملہ) کو متفرق کرنا بھی نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ متفرق کرنا شریعت کی طرف سے قبضہ کی شرط لگانے کے سبب ہے خود عاقد کی طرف سے نہیں، جیسا کہ زیلعی نے لکھا ہے، جب کہ بابرتی نے اس کی علت یہ بتائی ہے کہ معاملہ کو مکمل ہونے سے قبل متفرق کرنا ناجائز ہے، اور یہاں معاملہ مکمل ہے، لہذا مانع نہ ہوگا[۱]۔

۱۳- (ب) مالکیہ نے لکھا ہے کہ اگر دو آدمیوں کے مابین اس شرط پر بیع صرف ہوجائے کہ اس میں سے کچھ مؤخر ہوگا تو اس کو فسخ کردیا جائے گا، اور اگر دونوں فوری ادائیگی کی شرط پر عقد کریں پھر ایک دوسرے کو کچھ حصہ دینے میں تاخیر کرے تو جس حصہ میں تاخیر ہوا اس میں ''صرف'' بالاتفاق ٹوٹ جائے گا، اور اگر تاخیر ایک دینار سے کم کی ادائیگی میں ہو تو ایک دینار میں بیع صرف ٹوٹ جائے گی، اور اگر ایک دینار سے زیادہ میں تاخیر ہو تو دو دیناروں میں بیع صرف ٹوٹ جائے گی، اور اگر دو دیناروں سے زیادہ میں تاخیر ہو تو تین دیناروں میں بیع صرف ٹوٹ جائے گی، اسی طرح باقی صورتوں میں، اور جس حصہ کی ادائیگی فوری طور پر ہوجائے اس کے بارے میں وہی اختلاف ہے جس کو حطاب نے ذکر کیا[۱]۔

یہی بات ابن رشد (حفید) نے لکھی ہے: پھر کہا: اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ ایک معاملہ میں اگر حلال وحرام دونوں ہوں تو کیا سارا معاملہ باطل ہوجائے گا، یا صرف حرام حصہ؟[۲]۔

۱۴- (ج) شافعیہ نے لکھا ہے:[۳] اگر ایک دینار چاندی کے دس درہم کے عوض خریدے اور بائع کو ان میں سے پانچ درہم پر قبضہ کرادے، اور انہی پانچ پر قبضہ کے بعد دونوں علاحدہ ہوجائیں تو ان پانچ کے بالمقابل حصہ میں بیع باطل نہ ہوگی، البتہ باقی مبیع میں باطل ہوجائے گی، اور اگر وہ بائع سے اسی مجلس میں ان کے علاوہ پانچ درہم قرض لے اور مجلس ہی میں ان کو بائع کے پاس لوٹا دے تو جائز ہے، اس کے برخلاف اگر انہی پانچ دراہم کو قرض لے اور پھر ان کو بائع کے پاس لوٹا دے تو معتمد قول کے مطابق دونوں میں عقد باطل ہوگا[۴]۔

۱۵- (د) حنابلہ میں سے بہوتی نے لکھا ہے: اگر ''سلم'' و ''صرف'' میں بعض حصہ پر قبضہ کرے اور باقی حصہ پر قبضہ سے قبل دونوں علاحدہ ہوجائیں تو صرف غیر مقبوضہ حصہ میں عقد باطل ہے، اس لئے کہ اس کی شرط مفقود ہے[۵]۔

ابن قدامہ نے لکھا ہے: اگر کوئی کسی کے ساتھ دس درہم کے عوض ایک دینار کی بیع صرف کرے، اور اس کے پاس صرف پانچ

= الاقناع ۳/ ۲۶۶، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۶۰۔

(۱) الہدایہ مع الفتح ۶/ ۲۶۷، الزیلعی ۴/ ۱۳۸۔

(۱) مواہب الجلیل للحطاب ۴/ ۳۰۶۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۷۳۔

(۳) القلیوبی ۲/ ۱۶۷، نہایۃ المحتاج ۳/ ۴۱۲۔

(۴) سابقہ دونوں مراجع، عبارت میں تقدیم وتاخیر کے ساتھ۔

(۵) کشاف القناع ۳/ ۲۶۷۔

درہم ہوں تو سارے دس دراہم پر قبضہ سے قبل دونوں کا علاحدہ ہونا ناجائز ہے، لہذا اگر وہ پانچ پر قبضہ کرے اور دونوں علاحدہ ہوجائیں تو آدھے دینار میں صرف باطل ہے، اور کیا مقبوضہ پانچ دراہم کے بالمقابل حصہ میں بیع صرف باطل ہوگی؟ اس میں دو اقوال ہیں، اور یہ معاملہ کے الگ الگ ہونے کی بنیاد پر ہے(۱)۔

دوم: خیار سے خالی ہونا:

۱۶- جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ اور راجح مذہب میں شافعیہ) کی رائے ہے: ''عقد صرف'' خیار شرط کے ساتھ درست نہیں، لہذا اگر اس میں عاقدین کے لئے یا کسی ایک کے لئے خیار کی شرط ہو تو عقد صرف فاسد ہے، اس لئے کہ اس عقد میں قبضہ صحیح ہونے کی شرط ہے یا صحیح باقی رہنے کی شرط ہے(۲)۔ اور ''خیار'' حکم کے حق میں عقد کے انعقاد سے مانع ہے، لہذا وہ قبضہ کے صحیح ہونے سے مانع ہوگا، جیسا کہ کاسانی نے کہا ہے، ابن الہمام نے کہا: صرف میں خیار شرط درست نہیں، اس لئے کہ وہ ملکیت کے ثبوت یا اس کے مکمل ہونے سے مانع ہے اور اس سے مشروط قبضہ میں خلل ہوگا، اور یہ وہ قبضہ ہے جس کے ذریعہ سے تعیین ہوتی ہے، البتہ حنفیہ نے کہا: اگر مجلس کے

(۱) المغنی لابن قدامہ ۴/ ۶۰۔

(۲) قبضہ کے متعلق فقہاء کے یہاں اختلاف ہے کہ کیا یہ عقد کے صحیح ہونے کی شرط ہے یا صحیح باقی رہنے کی شرط ہے؟ ایک قول ہے کہ یہ شرط ہے، اس قول کی بنا پر یہی چاہئے کہ عقد کے ساتھ متصل قبضہ کی شرط ہو، لیکن علاحدگی سے قبل عاقدین کی حالت کو عقد کی حالت کی طرح قرار دیا گیا تا کہ آسانی رہے، اب اگر اس میں قبضہ پایا جائے تو اس کو ایسا ہی قرار دیا جائے گا، گویا وہ عقد کی حالت میں پایا گیا، ایک قول ہے: یہ صحیح باقی رہنے کی شرط ہے، یہی اکثر فقہاء کی رائے ہے، اس میں فرض کرنے کی ضرورت نہیں (دیکھئے: الزیلعی ۴/ ۱۳۵، نہایۃ المحتاج ۳/ ۴۱۲، شرح منتہی الارادات ۲/ ۲۰۰)۔

اندر خیار کو ساقط کردے تو عقد جائز ہوجائے گا، اس لئے کہ وہ اپنے مستحکم ہونے سے قبل اٹھ گیا، اس میں امام زفر کا اختلاف ہے(۱)۔

حنابلہ نے کہا: ''عقد صرف'' بیع میں دوسرے فاسد شرائط کی طرح اس میں خیار کی شرط لگانے سے باطل نہ ہوگا، لہذا عقد درست ہوگا اور علاحدہ ہونے سے لازم ہوجائے گا(۲)۔

یہ سب تفصیل خیار شرط کے بارے میں ہے، اس کے برخلاف خیار رؤیت اور خیار عیب ہے، کیوں کہ یہ ملکیت سے مانع نہیں، لہذا قبضہ کے مکمل ہونے سے بھی مانع نہ ہوگا، البتہ حنفیہ نے کہا: نقد اور تمام دیون میں خیار رؤیت کا تصور نہیں، اس لئے کہ عقد اس کے مثل پر ہوتا ہے، بعینہ اس پر نہیں ہوتا، یہاں تک کہ اگر اس دینار کو ان دراہم کے عوض فروخت کرے تو دینار والے کو حق ہے کہ دوسرا دینار ادا کرے، اسی طرح دراہم والے کو بھی یہی حق حاصل ہے(۳)۔

سوم: میعاد کی شرط سے خالی ہونا:

۱۷- اس پر فی الجملہ فقہاء کا اتفاق ہے کہ عاقدین یا کسی ایک کے لئے عقد صرف میں میعاد داخل کرنا ناجائز ہے، لہذا اگر دونوں اپنے اپنے لئے یا کسی ایک کے لئے اس کی شرط لگائیں تو عقد صرف فاسد ہوگا، اس لئے کہ بدلین پر قبضہ علاحدگی سے قبل واجب ہے، اور میعاد کے سبب وہ قبضہ فوت ہوجائے گا جو عقد کے سبب شرعاً واجب ہے، لہذا عقد فاسد ہوگا(۴)۔

(۱) البدائع ۵/ ۲۱۹، فتح القدیر مع الہدایہ ۶/ ۲۵۸-۲۶۳، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۴، الحطاب ۴/ ۳۰۸، مغنی المحتاج ۲/ ۲۴۔

(۲) شرح منتہی الارادات ۲/ ۲۰۱۔

(۳) فتح القدیر علی الہدایہ ۶/ ۲۵۸، سابقہ مراجع، نیز دیکھئے: ارشاد السالک مع اسہل المدارک ۲/ ۲۳۴، المدونہ ۴/ ۱۸۹، الجمل ۳/ ۱۰۳، البدائع ۵/ ۲۱۹، تکملۃ المجموع للسبکی ۱۰/ ۸۔

(۴) البدائع ۵/ ۲۱۹، مغنی المحتاج ۲/ ۲۴، کشاف القناع للبہوتی ۳/ ۲۶۴۔

حنفیہ نے لکھا ہے کہ اگر میعاد کی شرط لگائے، پھر جس کے لئے اس کی شرط لگائی گئی ہو وہ علاحدگی سے قبل اس شرط کو ختم کردے اور اپنے ذمہ واجب کو نقد ادا کردے پھر قبضہ ہوجانے کے بعد وہ دونوں علاحدہ ہوں تو حنفیہ کے نزدیک عقد جائز ہوجائے گا، اس میں امام زفر کا اختلاف ہے (۱)۔

چہارم: برابر ہونا:

۱۸- یہ شرط، عقد صرف کی ایک خاص قسم کے ساتھ مخصوص ہے، اور وہ ہے نقدین میں سے کسی ایک کو ہم جنس سے فروخت کرنا ہے۔

لہذا اگر سونے کو سونے کے عوض یا چاندی کو چاندی کے عوض بیچا جائے تو وزن میں برابری ضروری ہے، اگرچہ عمدہ ہونے اور ڈھلائی وغیرہ میں فرق ہو، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، خواہ یہ زیادتی اسی کی جنس سے ہو یا دوسرے کی جنس سے یا دونوں کے علاوہ کسی اور جنس سے۔ حنفیہ نے یہ اضافہ کیا ہے: اس میں تعداد کا اعتبار نہیں۔ شرط یہ ہے کہ برابر ہونے کا علم ہو، صرف حقیقت کے لحاظ سے برابر ہونا کافی نہیں، لہذا اگر دونوں کو مساوی ہونے کا علم نہ ہو، حالانکہ فی الواقع وہ مساوی ہوں تو جائز نہیں، الا یہ کہ مجلس میں برابری ظاہر ہوجائے (۲)۔

اس سلسلہ میں اصل یہ فرمان نبوی ہے: "**لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا مثلاً بمثل ولا تبيعوا الفضة بالفضة إلا مثلاً بمثل ، ولا تشفوا بعضها على بعض، ولا تبيعوا منهما غائبا بناجز**" (۳) (سونے کو سونے کے بدلہ نہ بیچو مگر برابر برابر، چاندی کو چاندی کے بدلہ نہ بیچو مگر برابر برابر، کمی بیشی نہ کرو اور ان دونوں کو ادھار نہ بیچو)۔

اس کی تفصیل "صرف کے اقسام" میں آئے گی۔

(۱) البدائع ۵/۲۱۹، کاسانی نے کہا: یہ دونوں شرطیں (خیار اور میعاد سے خالی ہونے کی شرط) قبضہ کی شرط کی فرع ہیں، البتہ ان میں سے ایک خود قبضہ میں اور دوسری کے صحیح ہونے میں مؤثر ہے۔

(۲) ابن عابدین ۴/۲۳۴، القوانین الفقہیہ /۲۵۱، جواہر الإکلیل ۲/۱۰، مغنی المحتاج ۲/۲۴، المغنی لابن قدامہ ۴/۳۹۔

(۳) حدیث: "لا تبيعوا الذهب بالذهب......" کی تخریج فقرہ نمبر ۶ میں گذر چکی۔

صرف کی انواع:

۱۹- صرف کے باب میں فقہاء کی ذکر کردہ مثالوں اور صورتوں اور ہر صورت سے متعلق احکام کے مدنظر صرف کو حسب ذیل اقسام میں تقسیم کیا جاسکتا ہے:

نوع اول: نقدین (سونے چاندی) میں سے کسی ایک کو ہم جنس کے عوض فروخت کرنا:

۲۰- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر چاندی کو چاندی کے عوض یا سونے کو سونے کے عوض فروخت کرے تو ہاتھوں ہاتھ ہونا اور مقدار و وزن میں برابر برابر ہونا ضروری ہے، لہذا نقد کو ہم جنس کے عوض کمی بیشی کے ساتھ فروخت کرنا حرام ہے، اسی طرح ہم جنس کے عوض اس کو ادھار فروخت کرنا حرام ہے (۱)، اس سلسلہ میں بہت سی احادیث وارد ہیں، مثلاً: حضرت عبادہ بن الصامتؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**الذهب بالذهب و الفضة بالفضه ...... مثلاً بمثل يداً بيد**" (۲) (سونا سونے کے بدلہ، اور چاندی، چاندی کے بدلہ...... برابر برابر ہاتھوں ہاتھ بیچو)، نیز حضرت ابوسعید

(۱) فتح القدیر مع الہدایہ ۶/۲۵۹، ۲۶۰، تبیین الحقائق للزیلعی ۴/۱۳۴ اور اس کے بعد کے صفحات، الاختیار للموصلی ۲/۴۰، الشرح الصغیر للدردیر ۳/۴۷، ۴۸، بدایۃ المجتہد ۲/۱۷۰ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۲/۲۲-۲۴، المغنی لابن قدامہ ۴/۳۱ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۳/۲۵۱-۲۵۲۔

(۲) حدیث: "الذهب بالذهب مثلاً بمثل يدًا بيد" کی تخریج فقرہ نمبر ۶ میں گذر چکی۔

خدریؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا مثلاً بمثل، ولاتشفوا بعضها على بعض، ولا تبيعوا الورق بالورق إلا مثلاً بمثل ولا تشفوا بعضها على بعض ولا تبيعوا غائبا بناجز**"[۱] (سونے کو سونے کے بدلہ نہ بیچو مگر برابر برابر، ایک دوسرے میں کمی بیشی نہ کرو، چاندی کو چاندی کے عوض نہ بیچو مگر برابر برابر، کمی بیشی نہ کرو اور ادھار نہ بیچو)، نیز حضرت عثمانؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**لاتبيعوا الدينار بالدينارين ولا الدرهم بالدرهمين**"[۲] (ایک دینار دو دیناروں کے عوض اور ایک درہم دو درہموں کے عوض فروخت نہ کرو)، اور حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع حدیث ہے: "**الذهب بالذهب وزناً بوزن مثلاً بمثل، والفضة بالفضة وزناً بوزن مثلاً بمثل فمن زاد أو استزاد فهو ربا**"[۳] (سونا سونے کے بدلہ تول کر برابر برابر، چاندی چاندی کے بدلہ تول کر برابر بیچو، اور جو زیادہ دے یا زیادہ لے وہ سود ہے)۔

۲۱ - سونے چاندی میں عمدہ وردی ہونے کا اعتبار نہیں، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "**جيدها ورديئها سواء**"[۴] (ان میں عمدہ وردی برابر ہیں)۔

(۱) "شف" (کسرہ کے ساتھ) اضداد میں سے ہے، کمی بیشی دونوں کے لئے بولا جاتا ہے، یہاں مراد: ایک دوسرے سے زیادہ نہ کرنا ہے (فتح القدیر ۶/ ۲۶۰)۔
حدیث: "لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا مثلاً بمثل......" کی تخریج فقرہ نمبر ۶ میں گذر چکی۔

(۲) حدیث: "لا تبيعوا الدينار بالدينارين، ولا الدرهم بالدرهمين" کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۰۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "الذهب بالذهب وزناً بوزن......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۱۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) حدیث: "جيدها ورديئها سواء" کی تخریج فقرہ نمبر ۶ میں گذر چکی۔

فقہاء نے شرط لگائی ہے کہ عاقدین کو عوضین کی مقدار اور دونوں میں مساوات ہونے کا علم ہو، لہذا ان کے نزدیک اٹکل سے نقد کی بیع ہم جنس کے عوض کرنا ناجائز ہے، یعنی عاقدین کو عوضین کی مقدار کا علم نہ ہو، اگرچہ فی الواقع دونوں برابر ہوں، انہوں نے کہا: عقد کی حالت میں برابری سے ناواقف ہونے سے مانع ہونے میں اضافہ کے معلوم ہونے کی طرح ہے[۱]۔ البتہ حنفیہ نے کہا: اگر اس کو اٹکل سے فروخت کرے، پھر دونوں اس کو مجلس میں وزن کرلیں اور دونوں کا برابر ہونا ظاہر ہوجائے تو جائز ہے، اس لئے کہ مجلس کہ اوقات ایک وقت کی طرح ہیں، لہذا یہ ابتداء مجلس میں معلوم ہونے کی طرح ہوگا، اس کے برخلاف اگر علاحدہ ہونے کے بعد برابر ہونا ظاہر ہو تو ناجائز ہے، اس میں حنفیہ میں سے زفر کا اختلاف ہے، ان کا کہنا ہے کہ شرط: مساوی ہونا ہے جو ثابت ہے، اور اس کے معلوم ہونے کی شرط لگانا زائد چیز ہے جس کی کوئی دلیل نہیں[۲]۔

۲۲ - جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ ڈھلائی اور کاریگری کا بھی اعتبار نہیں۔ لہذا مطلق مساوات میں ڈھلے ہوئے کو ڈھلے ہوئے کے عوض اور تبر (جو ڈھلا ہوا نہ ہو) کو برتن کے عوض فروخت کرنا داخل ہے، لہذا بعینہ سونا چاندی، ان کے ڈلے، ڈھالے ہوئے اور بغیر ڈھلے، ان دونوں میں سے صحیح سالم اور ٹوٹے ہوئے، مقدار میں برابری کے ساتھ ان کی بیع کے جائز ہونے اور کمی بیشی کے ساتھ حرام ہونے میں سب برابر ہیں، حتی کہ اگر چاندی کے برتن کو چاندی کے عوض یا سونے کے برتن کو سونے کے عوض فروخت کرے جن میں سے ایک کا وزن دوسرے سے زیادہ ہو تو ناجائز ہے، اس میں مالکیہ کے یہاں تفصیل

(۱) فتح القدیر ۶/ ۲۶۰، الاختیار ۲/ ۴۰، القوانین الفقہیہ / ۲۵۴، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۰، روضۃ الطالبین ۳/ ۳۸۵، کشاف القناع ۳/ ۲۵۳۔

(۲) فتح القدیر ۶/ ۲۶۰، الاختیار ۲/ ۱۰۔

ہے جس کا بیان آگے آئے گا [۱]۔ اس کی دلیل حضرت عبادہ بن الصامتؓ کی یہ حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "الذهب بالذهب تبرها وعينها، والفضة بالفضة تبرها وعينها"[۲] (سونا سونے کے بدلہ (اس کا ڈلا اور خود اس کو) بیچو، اور چاندی چاندی کے عوض (اس کا ڈلا، اور خود اس کو) بیچو)۔ اور حضرت انسؓ بن مالک کی یہ حدیث کہ حضرت عمرؓ کی خدمت میں ایک کسروانی برتن لایا گیا جس کی ڈھلائی بہت مضبوط تھی، انہوں نے اسے مجھے دے کر بھیجا کہ اس کو فروخت کروں، مجھے اس کے وزن کے برابر اور کچھ زیادہ ملا، میں نے اس کا ذکر حضرت عمر سے کیا تو انہوں نے فرمایا: جو وزن سے زیادہ ہے وہ تو نہیں [۳]۔

یہ جمہور فقہاء حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک ہے، اور یہی حنابلہ کے یہاں راجح مذہب ہے، امام احمد سے دوسری رائے یہ منقول ہے کہ صحیح سالم کو ٹوٹے ہوئے کے عوض فروخت کرنا ناجائز ہے، اس لئے کہ کاریگری کی قیمت ہوتی ہے، اس کی دلیل اتلاف کی حالت ہے، تو یہ ایسا ہوگیا گویا کہ انہوں نے کاری گری کی قیمت کو سونے کے ساتھ ضم کردیا۔

ابن قدامہ نے کہا: اگر کوئی سونار سے کہے: میرے لئے ایک درہم کے وزن کی انگوٹھی بنا دو میں تمہیں اس کے وزن کے برابر (ایک درہم) اور تمہاری اجرت ایک درہم دوں گا، تو یہ ایک درہم کو دو درہم کے عوض فروخت کرنا نہیں ہوگا، سونار کے لئے دونوں دراہم کو

(۱) فتح القدیر ۶/۲۵۹-۲۶۰، حاشیۃ الدسوقی مع الشرح الکبیر ۳/۴۳، مغنی المحتاج ۲/۲۲-۲۵، کشاف القناع ۳/۵۲۔

(۲) فتح القدیر ۶/۱۴۷-۲۶۰، مغنی المحتاج ۲/۲۴، المغنی لابن قدامہ ۴/۱۰-۱۱۔

حدیث: "الذهب بالذهب تبرها وعينها......" کی روایت ابوداؤد (۳/۶۴۴، تحقیق عزت عبید دعاس) اور نسائی (۷/۲۷۷ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے حضرت عبادہ بن الصامت سے کی ہے، اور اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۳) سابقہ مراجع۔

لینا جائز ہے، ایک درہم انگوٹھی کے مقابلہ میں اور دوسرا اپنی اجرت میں [۱]۔ اور یہی بات بہوتی نے بھی لکھی ہے [۲]۔

تنہا مالکیہ نے نقد کی ہم جنس کے عوض بیع کو مراطلہ یا مبادلہ کا نام دیا ہے، لہذا ان کے نزدیک عین کی عین کے عوض بیع کی تین قسمیں ہیں: مراطلہ یا مبادلہ یا صرف۔ مراطلہ: نقد کو ہم مثل کے عوض وزن سے فروخت کرنا ہے، مبادلہ: نقد کو ہم مثل کے عوض گن کر فروخت کرنا ہے، اور صرف: سونے کو چاندی کے عوض یا دونوں میں سے کسی کو فلوس (پیسوں) کے عوض فروخت کرنا ہے [۳]۔

مالکیہ نے بہت سی جگہوں پر صراحت کی ہے کہ عین کو اس کے مثل کے عوض فروخت کرنے میں کمی بیشی کرنا مطلقاً حرام ہے۔

دردیر نے کہا: "عین" میں اگر جنس ایک ہو تو ربا الفضل یعنی زیادتی حرام ہے، اگرچہ فوری ادائیگی ہو، لہذا ایک درہم کو دو دراہم کے عوض یا ایک دینار کو دو دیناروں کے عوض فروخت کرنا ناجائز ہے [۴]۔ رسالہ ابن ابی زید قیروانی میں ہے: ادھار کے علاوہ میں ربا کی قبیل سے چاندی کو چاندی کے عوض ہاتھوں ہاتھ، کمی بیشی کے ساتھ فروخت کرنا ہے، اسی طرح سونا کو سونا کے عوض فروخت کرنا ہے [۵]۔ خلیل نے کہا: نقد اور غلہ میں زیادتی اور ادھار والا سود حرام ہے [۶]۔

ان عبارتوں سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ عین کو عین کے عوض فروخت کرنے میں کمی بیشی مطلقاً حرام ہے، اگرچہ زیادتی تھوڑی ہو، البتہ انہوں نے معمولی زیادتی کو تین مسائل میں جائز قرار دیا ہے، جیسا کہ نفراوی وغیرہ نے تحریر کیا ہے۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۴/۱۰-۱۱۔

(۲) شرح منتہی الإرادات ۲/۱۹۹۔

(۳) الفواکہ الدوانی ۲/۱۱۲۔

(۴) الشرح الصغیر للدردیر ۳/۴۷۔

(۵) الفواکہ الدوانی ۲/۱۱۱۔

(۶) جواہر الإکلیل ۲/۱۰۔

۲۳- مسئلہ اول: مبادلہ: اور یہ عین کو اس کے مثل کے عوض گن کر فروخت کرنا ہے، چنانچہ انہوں نے کہا: سونے چاندی میں ہم مثل کے عوض گن کر اور وزن کر کے فروخت کرنا اگر دونوں برابر ہوں تو جائز ہے، اور نقدین میں سے کسی ایک کے قلیل کے بدلہ میں زیادتی درج ذیل شرائط کے ساتھ جائز ہے:

الف- یہ عقد مبادلہ کے طور پر ہو، بیع کے طور پر نہ ہو۔

ب- دراہم و دنانیر جن میں مبادلہ ہوا ہے عددی ہوں یعنی گن کر ان کے لین دین کا رواج ہو، وزن کر کے نہیں۔

ج- تبادلہ کے دراہم و دنانیر تھوڑے ہوں، یعنی سات سے کم ہوں۔

د- بدلین میں سے ایک میں زیادتی اس کے وزن میں ہو، عدد میں نہ ہو، لہذا ایک کا ایک کے عوض ہونا ضروری ہے، ایک دو کے عوض نہیں ہوسکتا۔

ھ- ہر دینار یا درہم میں زیادتی چھٹے حصہ کے بقدر یا اس سے کم ہو، صاوی نے کہا: اس شرط کو ابن شاس، ابن حاجب اور ابن جماعہ نے لکھا ہے، لیکن ''القباب'' میں ہے: اکثر مشائخ اس شرط کو نہیں لکھتے، ''چھٹے حصہ'' کا لفظ ''المدونہ'' میں آیا ہے، یہ مثال کے طور پر ہے یا شرط کے طور پر دونوں کا احتمال ہے۔

دسوقی نے بھی ایسا ہی لکھا ہے[۱]۔

و- یہ عقد، معروف کے طور پر ہو، یعنی حسن سلوک کا قصد کیا جائے نہ کہ بیع اور غلبہ حاصل کرنے کے طور پر[۲]۔

دسوقی نے کہا: مبادلہ کے جواز میں دراہم یا دنانیر کا ڈھلا ہوا ہونا ضروری ہے، اور ڈھلائی کا ایک ہونا شرط ہے یا شرط نہیں؟ دو اقوال ہیں: معتمد قول یہ ہے کہ دونوں کا ایک ہونا شرط نہیں ہے، جب کہ بعض مشائخ نے لکھا ہے کہ جو ڈھلا ہوا نہ ہو اس میں معاملہ تعداد کے لحاظ سے ہوتا ہے، اس کا حکم ڈھلے ہوئے کی طرح ہے، صاوی نے اسی کو معتمد کہا ہے[۱]۔

۲۴- مسئلہ دوم: مسافر کے ساتھ ڈھلا ہوا عین ہو، جس جگہ وہ سفر کر کے جا رہا ہے وہاں بغیر ڈھلا ہوا نہ چلتا ہو تو اس کے لئے جائز ہے کہ اس ''عین'' کو ڈھلائی کرنے والے کے حوالے کر دے تا کہ وہ اس کے عوض، ڈھلی ہوئی چیز اس کو دے دے، اور اس کے لئے جائز ہے کہ ڈھلائی کی اجرت دے۔ اگر چہ اس کو زیادہ دینا پڑے، اس لئے کہ جتنا زیادہ دیا ہے وہ اجرت ہے، اور اس کے عوض ہونے کی بنیاد پر فرض کیا جائے گا کہ عین کے بدلے عین ہے، یہ صرف ضرورت کی وجہ سے جائز قرار دیا گیا، کیوں کہ اس کی ڈھلائی کے لئے تاخیر کرنے پر مسافر سفر نہ کر سکے گا[۲]۔

۲۵- مسئلہ سوم: ایک شخص کے ساتھ درہم چاندی کی شکل میں ہوتا ہے، اس کو غذا وغیرہ کی ضرورت ہوتی ہے تو اس کے لئے جائز ہے کہ اسے تیلی وغیرہ کو دے کر کچھ کا کھانا لے لے اور آدھے کی چاندی لے لے، بشرطیکہ یہ بیع کے طور پر ہو یا عمل پورا ہونے کے بعد کرایہ کے عوض کے طور پر ہو، اس لئے کہ سارے کی فوری ادائیگی واجب ہے، اور دیا گیا مال ایک درہم یا اس سے کم ہو زیادہ نہ ہو، اور یہ کہ لیا گیا اور دیا گیا دونوں ڈھلے ہوئے ہوں، اور یہ کہ دیئے گئے اور لئے گئے کے ذریعہ تعامل جاری ہو، اگر چہ دونوں کی ڈھلائی ایک نہ ہو، اور یہ کہ دونوں رواج میں یکساں ہوں، اور یہ کہ وہ اس درہم اور اس کے بالمقابل عین اور جو کچھ اس کے ساتھ ہے سب کو فوری طور پر ادا کیا جائے[۳] یہ مبادلہ کا حکم ہے۔

(۱) الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۳/ ۶۴، الدسوقی ۳/ ۴۱۔

(۲) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۱، الشرح الصغیر للدردیر ۳/ ۶۳-۶۴، الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۱۱۔

(۱) الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۴۱، الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۳/ ۶۴۔

(۲) الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۱۱۔

(۳) الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۱۱-۱۱۲۔

۲۶ - رہا مراطلہ اور وہ کسی عین کو ہم مثل کے عوض بیچنا ہے یعنی سونا سونا کے عوض یا چاندی، چاندی کے عوض، باٹ سے یا دو پلڑوں کے ترازو سے وزن کرکے بیچا جائے تو اس میں مساوات شرط ہے، اور اس میں زیادتی اگرچہ معمولی ہو معاف نہیں[۱]۔

۲۷ - مالکیہ کے نزدیک اگر نقدین میں سے ایک سارا ہی اپنے سارے مقابل سے عمدہ ہو تو مراطلہ جائز ہے، جیسے مغربی دینار کا مراطلہ مصری یا اسکندری دیناروں کے ساتھ، جبکہ فرض یہ کیا جائے کہ مغربی دینار مصری دینار سے عمدہ ہوتا ہے، اور مصری دینار اسکندری دینار سے عمدہ ہوتا ہے، یا نقدین میں سے ایک کا کچھ حصہ تو زیادہ عمدہ ہو، لیکن بقیہ حصہ عمدگی میں دوسرے نقد کے سارے حصہ کے مساوی ہو، نہ یہ کہ ان میں سے ایک کا بعض دوسرے سے ادنی درجہ کا ہو اور بعض اس سے عمدہ ہو، جیسے اسکندری اور مغربی دیناروں کا مصری دینار کے ساتھ مراطلہ ناجائز ہے، اس لئے افضلیت جانبین میں دائر ہے[۲]۔

نوع دوم: نقدین میں سے ایک کو دوسرے کے عوض فروخت کرنا:

۲۸ - فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ نقدین میں سے ایک کو دوسرے کے عوض فروخت کرنا وزن اور تعداد میں کمی بیشی کے ساتھ یا برابری کے ساتھ جائز ہے، اسی طرح ان کا اتفاق ہے کہ ان دونوں میں سے ایک کو دوسرے کے عوض اٹکل سے فروخت کرنا جائز ہے، یعنی یہ کہ عاقدین میں سے کسی ایک کو یا دونوں ہی کو بدلین کی مقدار اور وزن سے واقفیت نہ ہو، یہ اس لئے کہ جنس بدل گئی، اور فرمان نبوی ہے: "**بیعوا الذهب بالفضة کیف شئتم یداً بید**" (سونے کو چاندی کے عوض جیسے چاہو فروخت کرو، لیکن ہاتھوں ہاتھ ہونا ضروری ہے)، نیز فرمان نبوی ہے: "**إذا اختلف الجنسان فبیعوا کیف شئتم إذا کان یداً بید**"[۱] (جب جنس بدل جائے تو جیسے چاہو بیچو، بشرطیکہ ہاتھوں ہاتھ ہو)۔

البتہ اس قسم کے عقد صرف میں بھی علاحدگی سے قبل مجلس میں قبضہ ہونا شرط ہے، اس لئے کہ ادھار کا سود عقد صرف کے تمام اقسام میں ناجائز ہے، کیوں کہ فرمان نبوی ہے: "**الذهب بالورق ربا إلا هاء وهاء**" (سونا چاندی کے عوض ربا ہے، مگر ہاتھوں ہاتھ بیچنے کی اجازت ہے)، ابن الہمام نے کہا: "ربا" ہونے کا مطلب حرام ہے[۲]، قبضہ ہونے کی حالت کو حرمت سے مستثنی کیا گیا ہے اور حلال ہونے کو اسی استثنائی حالت میں منحصر کردیا گیا، لہذا اس کے علاوہ ہر حالت میں حلت کی نفی ہوگی، اور استثناء والی حالت کے تحت کمی بیشی اور برابری اور اٹکل تینوں حالتیں داخل ہیں، لہذا سب حلال ہوں گی[۳]۔

مالکیہ صرف اسی قسم کو "صرف" کہتے ہیں۔

نوع سوم: نقد کو نقد کے عوض فروخت کرنا جب کہ ان میں سے کسی ایک یا دونوں کے ساتھ کوئی دوسری چیز شامل ہو:

۲۹ - اگر ایک نقد کو خلاف جنس نقد کے عوض فروخت کرے اور ان

---

(۱) الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۳؍ ۶۴-۶۵۔

(۲) الشرح الصغیر ۳؍ ۶۵، الشرح الکبیر ۳؍ ۴۲-۴۳۔

---

(۱) حدیث: "إذا اختلف الجنسان فبیعوا کیف شئتم إذا کان یدًا بید" اس کو زیلعی نے نصب الرایہ (۴؍ ۴ طبع مجلس علمی) میں نقل کرنے کے بعد کہا: "اس لفظ کے ساتھ غریب ہے"، پھر انہوں نے حضرت عبادہ کی سابقہ حدیث کا حوالہ دیا ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴؍ ۲۳۵، الشرح الصغیر للدردیر ۳؍ ۴۸، مغنی المحتاج ۲؍ ۲۴، کشاف القناع ۳؍ ۲۵۴، المغنی لابن قدامہ ۴؍ ۱۱-۳۹، شرح منتہی الارادات ۲؍ ۱۹۹۔

(۳) فتح القدیر ۶؍ ۲۶۲-۲۶۳۔

دونوں میں سے کسی ایک یا دونوں کے ساتھ کوئی سامان ہو، مثلاً: سونا کو چاندی اور کپڑے کے عوض یا سونا سے آراستہ تلوار کو چاندی کے عوض یا چاندی اور اس کے ساتھ کسی دوسرے سامان کے عوض فروخت کرے اور مجلس میں قبضہ ہوجائے تو عقد درست ہے، خواہ اٹکل سے ہو یا کمی بیشی کے ساتھ یا برابری کے ساتھ، اس لئے کہ یہ درحقیقت صرف کی دوسری قسم میں سے ہے، کیونکہ جنس بدل گئی ہے، لہذا اس میں کمی وبیشی اور اندازہ سے فروخت کرنا بھی جائز ہے، بشرطیکہ علاحدگی سے قبل مجلس میں قبضہ ہوجائے۔

۳۰- اگر ایک نقد کو کسی اور چیز کے ساتھ ہم جنس نقد کے عوض فروخت کرے، جیسے چاندی کو چاندی کے عوض اور اس کے ساتھ کوئی اور چیز ہو، مثلاً: دو درہم کو ایک درہم مع ایک مدعجوہ کھجور کے عوض، یا سونا یا چاندی سے آراستہ تلوار کو ہم جنس ثمن کے عوض فروخت کرے تو اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

شافعیہ کا مذہب اور حنابلہ کا راجح مذہب یہ ہے کہ کسی نقد کو ہم جنس کے عوض جب کہ کسی ایک یا دونوں کے ساتھ کوئی دوسری چیز ہو، فروخت کرنا ناجائز ہے، لہذا ایک عجوہ کھجور مع ایک درہم کو دو درہموں کے عوض یا ایک درہم مع ایک کپڑے کے عوض فروخت کرنا ناجائز ہے، اسی طرح سونے یا چاندی سے آراستہ کسی چیز، مثلاً: تلوار یا قرآن شریف کو اس کے زیور کی جنس کے عوض فروخت کرنا جائز نہیں، یہ مسئلہ، مسئلہ ''مدعجوہ'' کے نام سے معروف ہے۔

ان حضرات کا استدلال فضالہ بن عبید کی اس روایت سے ہے کہ رسول اللہ ﷺ خیبر میں تھے، آپ کے پاس ایک ہار لایا گیا، جس میں نگ اور سونا تھا، وہ مال غنیمت میں ملا تھا، اس کو فروخت کیا جارہا تھا، حضور ﷺ نے حکم دیا کہ ہار سے سونے کو علاحدہ کرلیا جائے، چنانچہ اس کو تنہا اس سے علاحدہ کرلیا گیا، پھر آپ ﷺ نے ان سے فرمایا: ''الذهب بالذهب وزناً بوزن'' (سونا، سونے کے عوض تول کر بیچو)، ایک روایت میں فرمان نبوی ہے: ''لا حتى تميز بينهما''[1] (نہیں، تا آں کہ ان دونوں کو علاحدہ کرلیا جائے)۔

ان حضرات کا استدلال معنی کے لحاظ سے یہ ہے کہ اگر ایک عقد میں مختلف جنس کے دو عوض ہوں تو ایک کا دوسرے پر، دوسرے کی ذاتی قیمت کی مقدار پر تقسیم ہونا ضروری ہے، اور جب قیمت الگ ہو تو جو عوض وہ لے گا اس میں اختلاف ہوگا، جس کے نتیجہ میں کمی بیشی ہوگی یا برابری سے ناواقفیت ہوگی[2]۔

حنفیہ کا مذہب اور حنابلہ کے یہاں ایک روایت ہے کہ نقد کو دوسری چیز کے ساتھ ہم جنس نقد کے عوض فروخت کرنا اس شرط پر جائز ہے کہ ثمن (یعنی اکیلا نقد) دوسری چیز کے ساتھ والے نقد سے زیادہ ہو، ورنہ اگر دونوں نقد برابر ہوں یا اکیلا نقد کم ہو تو بیع باطل ہوگی، اس لئے کہ حرام کمی بیشی پائی گئی، اسی طرح اگر حالت کا علم نہ ہو تو بھی، کیوں کہ کمی بیشی اور سود کا احتمال ہے[3]۔

جو شخص زیور سے آراستہ تلوار زیور سے زیادہ ثمن کے عوض بیچے اور ثمن زیور کی جنس سے ہو تو جائز ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ زیور اپنے ہم مثل کے بالمقابل ہوجائے گا، خواہ سونا ہو یا چاندی، اور جو زائد ہے وہ تلوار کے پھل، پڑتلہ اور نیام کے عوض ہوگا، اور جب تک عقد کو صحیح ہونے پر محمول کرنا ممکن ہو فساد پر محمول نہیں کیا جائے گا، لیکن اگر اس کو زیور کی مقدار سے کم یا اس کے ہم مثل کے عوض فروخت کرے تو ناجائز ہے، اس لئے کہ یہ سود ہے، اور جدا ہونے سے پہلے زیور کے بقدر پر

(۱) حدیث فضالہ بن عبید: ''الذهب بالذهب وزناً بوزن'' کی روایت مسلم (۱۲۱۱/۳ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور دوسری روایت ابوداؤد (۶۴۷/۳ تحقیق عزت عبید دعاس) کی ہے۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۳۹/۴-۴۱، مغنی المحتاج ۲۸/۲-۲۹۔

(۳) فتح القدیر مع الہدایہ ۲۶۶/۶۔

قبضہ کرنا ضروری ہوگا، اس لئے کہ یہ صرف ہے، لہذا اس میں بدلین پر مجلس میں قبضہ ضروری ہے[۱]۔

اگر اس کو بیس درہم میں خرید لے اور زیور دس درہم ہو اور وہ ان میں سے دس پر قبضہ کر لے تو یہ حلیہ کے حصہ میں ہوں گے اگر چہ ان کی تعیین نہ کرے، یہ اس کے تصرف کو صحت پر محمول کرنے کے لئے ہے، اسی طرح اگر وہ کہے: ان کو ان دونوں کے ثمن میں لے لو، اس لئے کہ اس کا مقصد صحیح کرنا ہے، اور کبھی تثنیہ کے ذکر سے ایک مراد ہوتا ہے، مثلاً فرمان باری ہے: "يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ"[۲] (ان دونوں میں موتی اور مونگا برآمد ہوتے ہیں)۔ اب اگر دونوں قبضہ کئے بغیر علاحدہ ہو جائیں تو دونوں میں بیع باطل ہے، اگر زیور بلاضرر جدا نہ ہو سکے جیسے چھت میں شہتیر، اور اگر زیور بلاضرر جدا ہو جائے تو تلوار میں بیع جائز اور زیور میں باطل ہے[۳]۔

۳۱- اسی باب سے حنفیہ کا ذکر کردہ یہ مسئلہ ہے کہ دو آدمی چاندی کو چاندی کے عوض یا سونا کو سونا کے عوض خرید و فروخت کریں اور ان میں سے ایک کم ہو، البتہ اس کم والے کے ساتھ کوئی اور چیز ہو جس کی قیمت باقی سونے کے برابر ہو تو یہ بلا کراہت جائز ہے، اور اگر کم ہو تو کراہت کے ساتھ جائز ہے۔

لیکن اگر اس کی کوئی قیمت ہی نہ ہو، جیسے مٹی تو بیع ناجائز ہوگی اس لئے کہ سود پایا گیا، کیونکہ زیادتی کے بالمقابل کوئی عوض نہیں[۴]۔

۳۲- رہے مالکیہ تو ان کے نزدیک زیور سے آراستہ چیز کی بیع میں اصل یہ ہے کہ ممنوع ہے، اس لئے کہ اس کو ہم جنس کے عوض بیچنے میں سونا اور سامان کو سونا کے عوض، یا چاندی و سامان کو چاندی کے عوض

(۱) الاختیار ۲/ ۴۰-۴۱، ابن عابدین ۴/ ۲۳۶- ۲۳۷۔
(۲) سورۂ رحمٰن / ۲۲۔
(۳) الاختیار ۲/ ۴۰-۴۱، فتح القدیر ۶/ ۲۶۶، ابن عابدین ۴/ ۲۳۷۔
(۴) الہدایہ مع الفتح ۶/ ۲۷۲۔

بیچنا ہے، البتہ ضرورت کے سبب اس کی ان تین شرائط کے ساتھ اجازت دی گئی ہے اور وہ یہ ہیں:

۱- اس کو زیور دار بنانا مباح ہو جیسے تلوار اور قرآن شریف۔

۲- زیور کو اس چیز میں اس طرح گاڑ دیا گیا ہو کہ اس کے اکھاڑنے سے وہ چیز خراب ہو جائے یا دراہم کا تاوان دینا پڑے۔

۳- زیور تہائی کے بقدر یا اس سے کم ہو، اس لئے کہ یہ تابع ہے[۱]، اور کیا تہائی کا اعتبار قیمت سے ہوگا یا وزن سے؟ اس میں اختلاف ہے، معتمد قول پہلا ہے، لہذا اگر سونا کے زیور سے آراستہ تلوار ستر دینار سونے میں فروخت کی جائے، اس کے زیور کا وزن بیس دینار ہو اور اس کی ڈھلائی کی وجہ سے تیس دینار کے برابر ہو جائے اور تنہا پھل کی قیمت چالیس ہو تو قول اول کے مطابق بیع ناجائز اور قول ثانی کے مطابق جائز ہے[۲]۔

ابن رشد نے امام مالک کے قول کی توجیہ میں کہا: زیور سے آراستہ چیز میں اگر سونا یا چاندی تہائی یا اس سے کم ہو تو اس کی بیع کا صحیح ہونا اس صورت میں ہے جب کہ چاندی اتنی تھوڑی ہو کہ اس کی بیع مقصود نہ ہو، اور یہ گویا کہ ہبہ ہوگی[۳]۔

نوع چہارم: مجموعہ دراہم و دنانیر کی ان کے مجموعہ کے عوض بیع کرنا:

۳۳- جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں امام زفر) کی رائے ہے کہ اگر مجموعہ دراہم و دنانیر کو دراہم یا دنانیر کے عوض یا دراہم و دنانیر کے مجموعہ کے عوض فروخت کرے تو عقد باطل ہے۔

شافعیہ و حنابلہ نے اس مسئلہ کو "مدعجوہ" کے مسئلہ کی فرع قرار دیا

(۱) الدسوقی ۳/ ۴۰، القوانین الفقہیہ / ۲۵۲، بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۷۲۔
(۲) سابقہ مراجع۔
(۳) بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۷۲۔

ہے، اور انہوں نے اس کے باطل ہونے کی وجہ یہ بتائی کہ عقد کے دو اطراف میں سے ایک یا دونوں کا دو مختلف مالوں پر مشتمل ہونا دوسرے مال کو دونوں کے اوپر اس کی قیمت کے اعتبار سے تقسیم کرنا ہے، اور اس کے نتیجہ میں کمی بیشی یا مماثلت سے ناواقفیت لازم آئے گی، جیسا کہ گذرا، اور سود کے باب میں مماثلت سے ناواقفیت حقیقۃً کمی بیشی ہونا ہے (۱)۔ انہوں نے کہا: تقسیم کرنا ہی عقد کا تقاضا ہے، جیسے شفعہ والی زمین اور ایک تلوار کو ایک ہزار کے عوض فروخت کرنے میں، جب کہ زمین کی قیمت ایک سو اور تلوار کی پچاس ہو کہ اس صورت میں شفیع اس زمین کو دو تہائی قیمت میں لیتا ہے، اور اگر تقسیم نہ ہو تو یہ درست نہ ہوگا (۲)۔

سبکی نے کہا: تقسیم کو ترک نہیں کیا جائے گا اگر چہ اس کے نتیجہ میں بیع باطل ہو جائے، اس لئے کہ جب عقد کا ایک تقاضا ہے تو اس پر محمول کیا جائے گا، خواہ اس کے نتیجہ میں عقد فاسد ہو جائے یا درست رہے، جیسے اگر ایک درہم کی بیع دو درہم کے عوض کرے، اور چونکہ عقد کا تقاضا ہے کہ سارے ثمن کا سارے ثمن سے مقابلہ کیا جائے تو اسی پر محمول کیا جائے گا، اگر چہ اس کے نتیجہ میں عقد فاسد ہو جائے اور عقد کو صحیح قرار دینے کے لئے اس کو اس امر پر محمول نہیں کیا جائے گا کہ ایک درہم ہبہ ہوا اور دوسرا ثمن (۳)۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر صرف میں ایک طرف سے سونا چاندی ہو اور دوسری طرف سے انہی دونوں کے مثل ہو تو ناجائز ہے، انہوں نے کہا: ایک درہم و دینار کو ایک دینار و درہم کے عوض بیچنا

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۲۸، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۳۹-۴۱۔

(۲) سابقہ دونوں مراجع، تکملۃ المجموع للسبکی ۱۰/ ۳۲۹، اس میں مجموعہ دراہم ودنانیر کو مجموعہ دراہم و دنانیر کے عوض فروخت کرنے کا مسئلہ صراحتاً لکھا ہے، اس کے برخلاف شافعیہ کی دوسری کتابوں میں یہ مسئلہ صراحتاً نہیں ملا، البتہ یہ (مدعجوہ) کے قاعدہ سے سمجھ میں آتا ہے۔

(۳) تکملۃ المجموع ۱۰/ ۲۳۹۔

ناجائز ہے، کیوں کہ مماثلت موجود نہیں، کیونکہ یہ احتمال ہے کہ ایک کو دوسرے کے دینار کی رغبت ہو اور وہ اس دینار کے مقابلہ میں اپنا دینار اور اپنے درہم کا کچھ حصہ رکھتا ہو، اور اس کے درہم کا باقی حصہ، دوسرے کے درہم کے مقابلہ میں ہو جائے گا، انہوں نے کہا: مذہب کا قاعدہ: ''سدالذرائع'' ہے، لہذا موہوم اضافہ موجود کی طرح ہوگا، اور سود کا وہم اس کے یقینی ہونے کی طرح ہے، لہذا یہ جائز نہیں کہ نقدین میں سے کسی ایک کے ساتھ یا دونوں کے ساتھ دوسری نوع کی کوئی چیز ہو (۱)۔

۳۴- امام زفر کے علاوہ حنفیہ نے کہا: دو درہم اور ایک دینار کی بیع ایک درہم اور دو دیناروں کے عوض جائز ہے اور ہر جنس کو خلاف جنس کے مقابلہ میں رکھا جائے گا، لہذا درحقیقت یہ دو درہم کی بیع دو دینار کے عوض اور ایک درہم کی بیع ایک دینار کے عوض ہوگی، اور یہ دونوں الگ الگ جنسیں ہیں، ان دونوں میں مساوات کی شرط نہیں، لہذا عقد صحیح ہے۔

حنفیہ نے اس عقد کے صحیح ہونے کی توجیہ میں کہا: جنس کو خلاف جنس کی طرف پھیرنے میں عقد کو صحیح قرار دینا ہے اور ہم جنس کی طرف پھیرنے میں عقد کا فساد ہے اور صحیح و فاسد کے درمیان کوئی مقابلہ نہیں، لہذا عقد کو صحت پر محمول کرنا اولی ہے، نیز اس لئے کہ عقد کا تقاضا ہے کہ مطلقاً مقابلہ ہو، اس میں کسی قید کا ذکر نہ ہو، نہ کل کا کل کے ساتھ شیوع کے طور پر مقابلہ ہو، نہ فرد کا ہم جنس یا خلاف جنس کے ساتھ مقابلہ ہو، لہذا اطلاق پر عمل کے محال ہونے کے وقت صحیح قرار دیئے گئے مقید پر محمول کیا جائے گا (۲)۔

(۱) جواہر الإکلیل ۲/ ۱۰، الشرح الصغیر ۳/ ۴۸-۴۹، الدسوقی ۳/ ۳۹۔

(۲) الاختیار لتعلیل المختار للموصلی ۲/ ۴۰، فتح القدیر مع الہدایہ ۶/ ۳۶۸-۳۶۹، تبیین الحقائق للزیلعی ۴/ ۱۳۸-۱۳۹، البنایہ علی الہدایہ للعینی ۶/ ۷۰۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

''الہدایہ'' میں ہے: جومقابلہ مطلق ہواس میں احتمال ہے کہ فرد کا مقابلہ فرد کے ساتھ ہو، جیسا کہ جنس کے ساتھ جنس کے مقابلہ میں، اور یہی اس عقد کو صحیح قرار دینے کے لئے متعین طریقہ ہے، لہذا اس کے تصرف کو صحیح قرار دینے کی خاطر اسی پر اس کو محمول کیا جائے گا(۱)۔

موصلی نے اس کی توجیہ میں کہا: ان دونوں نے بظاہر باہم ہمدردی کا قصد کیا ہے، لہذا ان دونوں کے مقصد کو بروئے کار لانے اور ان دونوں کی ضرورت کو پورا کرنے کے واسطے اسی پر اس کو محمول کیا جائے گا(۲)۔

۳۵- اس مسئلہ کی نظیر یہ صورت ہے کہ اگر گیارہ درہم کو دس درہم اور ایک دینار کے عوض فروخت کرے تو حنفیہ کے نزدیک جائز ہے، دس درہم دس درہم کے عوض ہوں گے اور ایک دینار ایک درہم کے عوض ہوگا، اس لئے کہ دراہم میں بیع کی شرط مماثلت ہے جو یہاں بظاہر موجود ہے، کیوں کہ بائع کے حال سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ اسی نوع کے مقابلہ کا ارادہ کرتا ہے، یہ صلاح (نیکی) پر محمول کرنے کے لئے ہے، اور وہ فاسد کے بجائے جائز عقد کا اقدام کرنا ہے، لہذا درہم دینار کے عوض رہ جائے گا اور یہ بھی جائز ہے، کیونکہ دونوں کی جنس الگ الگ ہے اور دو جنسوں میں برابری کا اعتبار نہیں(۳)۔

نوع پنجم: ذمہ پر یا ذمہ میں عقد صرف کرنا:

اس نوع کے صرف کی چند صورتیں ہیں:

۳۶- پہلی صورت: تم کسی آدمی سے چند دراہم ایک دینار کے عوض مجلس میں خریدو، پھر تم اپنے بغل میں بیٹھے ہوئے ایک دوسرے آدمی سے ایک دینار قرض لے لو اور وہ عاقد اپنے بغل میں بیٹھے ہوئے ایک آدمی سے دراہم قرض لے لے، پھر تم دینار اس کے حوالہ کر دو اور دراہم پر قبضہ کر لو۔

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ عقد صرف صحیح ہے بشرطیکہ دونوں مجلس میں قبضہ کر لیں، اس لئے کہ مجلس میں قبضہ عقد کے وقت قبضہ کے قائم مقام ہے(۱)۔

اسی طرح ان کے نزدیک اس صورت میں بھی عقد صَرف صحیح ہے کہ ایک اپنے پاس موجود نقد ادا کرے اور دوسرا قرض لے کر ادا کرے(۲)۔

مالکیہ نے کہا: اگر وہ دونوں قرض لیں تو عقد فاسد ہے، اس لئے کہ دونوں کے قرض لینے میں طوالت (تاخیر) کا گمان ہے جو باہمی قبضہ میں خلل انداز ہے، اور اگر ایک قرض لے اور اس میں دیر لگ جائے تو بھی یہی حکم ہے، اور اگر دیر نہ لگے تو ابن قاسم کے نزدیک جائز ہے، لیکن اشہب نے اس کو ناجائز کہا، حطاب نے کہا: اس مسئلہ کا نام: ''ذمہ پر عقد صرف کرنا'' ہے(۳)۔

۳۷- دوسری صورت: ایک آدمی کا دوسرے کے ذمہ میں سونا ہو اور دوسرے کے اس پر (مثلاً) دراہم ہوں اور دونوں اپنے اپنے ذمہ میں واجب کے بدلے میں بیع صرف کر لیں۔ اس مسئلہ کا نام: ''ذمہ میں عقد صرف کرنا'' ہے۔

شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ اس قسم کا عقد صرف ناجائز ہے، عدم جواز کی وجہ انہوں نے یہ بتائی ہے کہ یہ دین کی دین کے عوض ہے، ابن قدامہ نے کہا: یہ بالا جماع ناجائز ہے، اور رسول اللہ ﷺ

(۱) الہدایہ مع الفتح ۶/۲۶۹۔
(۲) الاختیار ۲/۴۰۔
(۳) الہدایہ مع فتح القدیر والعنایہ ۶/۲۷۱۔

(۱) ابن عابدین ۴/۲۳۵، مغنی المحتاج ۲/۲۳-۲۵، المغنی لابن قدامہ ۴/۵۱-۵۲۔
(۲) ابن عابدین ۴/۲۳۵، مغنی المحتاج، ۲/۲۳-۲۵، المغنی لابن قدامہ ۴/۵۱، ۵۲۔
(۳) مواہب الجلیل للحطاب ۴/۳۰۹، اور اس پر المواق کا حاشیہ ۴/۳۱۰۔

کی حدیث ہے: "نهى عن بيع الكالئ بالكالئ" (آپ ﷺ نے کالی کے عوض کالی کی بیع سے منع فرمایا ہے)، اس کی تشریح دین کے عوض دین کی بیع سے کی گئی ہے[۱]۔

۳۸- حنفیہ نے کہا: جس پر دس درہم دین ہو اس کو اس کے قرض خواہ کے ہاتھ ایک دینار کے عوض فروخت کرنا درست ہے، لہذا اگر کسی آدمی کا دوسرے پر دس درہم دین ہو، اور جس پر دس درہم ہیں وہ اپنے اوپر واجب دس درہم کے عوض ایک دینار فروخت کردے اور دینار اس کے حوالہ کردے تو جائز ہے، اور خود عقد سے دونوں دس کے درمیان مقاصہ (برابری سرابری) ہوجائے گا، الگ سے منظوری کی ضرورت نہیں۔

جواز کی وجہ یہ ہے کہ اس نے اس کا ثمن ایسے دراہم کو بنایا جن پر قبضہ کرنا یا قبضہ کے ذریعہ متعین کرنا واجب نہیں، اس لئے کہ تعیین، ربا یعنی ادھار کے سود سے بچنے کے لئے ہے، اور ساقط شدہ دین میں کوئی سود نہیں، سود تو اس دین میں ہوتا ہے جس کے انجام میں خطرہ ہو[۲]۔

اگر مدیون دینار کو مطلق دس درہم کے عوض بیچے (یعنی اپنے اوپر دین) کے ذکر کے بغیر بیچے اور فروخت کرنے والا دینار خریدار کے سپرد کردے تو یہ حنفیہ کے نزدیک استحساناً صحیح ہے بشرطیکہ دونوں دس کا دس کے عوض مقاصہ کرنے پر متفق ہوں، قیاس کا تقاضا ہے کہ جائز نہ ہو، اور یہی امام زفر کا قول ہے، اس لئے کہ بدل صرف پر قبضہ کرنے سے قبل اس میں تصرف کرنا ہے، استحسان کی وجہ یہ ہے کہ باہمی قبضہ کے سبب پہلا عقد فسخ ہوجائے گا اور ایک دوسرا عقد صرف قرضہ کی طرف منسوب ہوکر منعقد ہوجائے گا[۱]۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر دونوں دین الگ الگ جنس کے ہوں یا دونوں کے اوصاف میں تفاوت ہو، یا دونوں مؤجل (میعادی) ہوں، یا ایک فوری طور پر واجب الأداء اور دوسرا مؤجل (میعادی) ہو، یا ایک غلہ[۲] اور دوسرا صحیح سالم ہو تو مقاصہ نہ ہوگا، الا یہ کہ دونوں مقاصہ کریں یعنی مقاصہ کرنے پر اتفاق کریں، جیسا کہ ابن عابدین نے "الذخیرۃ" کے حوالہ سے نقل کیا ہے، اور اگر جنس الگ ہو اور دونوں مقاصہ کریں، مثلاً: کسی کا دوسرے پر سو درہم ہو اور مدیون کا اس پر سو دینار ہو تو دراہم دینار کی قیمت میں سے سو کے عوض مقاصہ میں چلے جائیں گے، اور دینار والے کے جو دینار رہ گئے وہ دراہم والے پر باقی رہیں گے[۳]۔

۳۹- مالکیہ نے اس موضوع کی تفصیل بیان کرتے ہوئے کہا: اگر دین کا دین کے عوض عقد صرف ہو اور دونوں دین دونوں پر مؤجل (میعادی) ہوں یعنی کسی ایک کے دوسرے پر مؤجل (میعادی) دینار ہوں اور دوسرے کے اس پر ایسے ہی دراہم ہوں، خواہ دونوں کی اجل (میعاد) ایک ہو یا الگ الگ، پھر ان دونوں کے واجب الأداء ہونے سے قبل دونوں آدمی آپس میں بیع صرف کرلیں یعنی ہر ایک دوسرے پر واجب اپنے دین کو ساقط کردے کہ دوسرا اس پر اپنے دین کو ساقط کردے گا تو یہ جائز نہیں، اس لئے کہ یہ دین کی بیع کے قبیل سے ہوگا، جیسا کہ ابن رشد نے کہا[۴]۔ اسی طرح اگر ایک کا دین مؤجل اور دوسرے کا واجب الاداء ہو، اُبی نے عدم جواز کی وجہ

(۱) الروضہ ۵۱۶/۳، مغنی المحتاج ۲۵/۲، المغنی لابن قدامہ ۵۳/۴، ۵۴، کشاف القناع ۲۷۰/۳۔
حدیث: "نهى عن بيع الكالئ بالكالئ" کی روایت بیہقی (۲۹۰/۵ طبع دار المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، اور ابن حجر نے بلوغ المرام (ص ۱۵۳ طبع عبد المجید حنفی) میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔
(۲) ابن عابدین ۲۳۹/۴، الہدایہ مع الفتح و حاشیۃ العنایہ ۲۶۲/۶، الزیلعی ۱۴۰/۴۔

(۱) سابقہ مراجع۔
(۲) غلہ: وہ درہم یا دینار جو ٹوٹے ہوئے ہوں، دیکھئے: تبیین الحقائق ۱۳۹/۴۔
(۳) ابن عابدین ۲۳۹/۴-۲۴۰۔
(۴) جواہر الإکلیل ۱۰/۲-۱۱، بدایۃ المجتہد ۱۷۴/۲۔

بتاتے ہوئے کہا: نقد کے دین کے اجل (میعاد) میں حق تنہا مدیون کا ہے، قرض خواہ میعاد سے قبل دین کو مدیون کی رضا مندی کے بغیر نہیں لے سکتا، اور اگر دونوں کی طرف سے مؤجل ہو تو ہر ایک نے اپنے اوپر واجب دین کو اس شرط کے ساتھ خرید لیا کہ اس کی میعاد پوری ہونے سے قبل وہ اس کا مستحق نہ ہوگا، اس کے بعد وہ اپنی طرف سے اس کو ادا کرے گا، اور اس صورت میں ہر ایک کا قبضہ عقد صرف کے ذریعہ اپنی خریدی ہوئی چیز پر اجل کی مدت کے بقدر عقد سے مؤخر ہوجائے گا، اور اگر کسی ایک کی طرف سے مؤجل ہو تو تاجیل کرنے والے مدیون نے اپنے اوپر واجب دین کو اس شرط پر خرید لیا کہ وہ اس پر قبضہ کا مستحق نہیں ہوگا یہاں تک کہ اس کی اجل گذر جائے، پھر اس کو اپنی طرف سے ادا کرے گا، اس صورت میں اس کا قبضہ اجل کی مدت کے بقدر اپنی بیع صرف سے مؤخر ہوگیا(۱)۔

یہ ان کے نزدیک اس عقد صرف کا حکم ہے جو سونا و چاندی کی دو قسم کے دو دین کے درمیان ہو، اس کی نظیر وہ ہے جو انہوں نے اس مقاصہ کے بارے میں کہا جو ایک نوع وصنف کے دو دین کے درمیان ہوتا ہے(۲)۔

مقاصہ کے احکام کی تفصیل اس کی اصطلاح میں ہے۔

۴۰- تیسری صورت: نقدین میں سے کسی ایک کا دین دوسرے نقد کے ذریعہ وصول کرنا، مثلاً: تمہارے کسی پر دراہم ہوں اور تم اس سے دینار لے لو یا اس پر دینار ہوں اور تم اس سے دراہم لے لو، اور یہ لین دین اس دن کے نرخ کے حساب سے ہو۔

یہ حنفیہ اور حنابلہ کے یہاں اور مذہب جدید میں شافعیہ کے یہاں جائز ہے بشرطیکہ بدل پر قبضہ مجلس میں ہو، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے، انھوں نے کہا: میں خدمت نبوی میں حاضر ہوا، آپ اس وقت حضرت حفصہ کے گھر میں تھے، میں نے عرض کیا: "یا رسول الله! رویدک أسألک، إنی أبیع الإبل بالبقیع، فأبیع بالدنانیر وآخذ الدراهم، وأبیع بالدراهم وآخذ الدنانیر، وآخذ هذه من هذه، وأعطی هذه من هذه، فقال رسول اللهﷺ: لا بأس أن تأخذها بسعر یومها مالم تفترقا وبینکما شيء"(۱) (اے اللہ کے رسول! ٹھہریئے! مجھے دریافت کرنا ہے، میں بقیع میں اونٹ بیچتا ہوں، دیناروں کے عوض بیچ کر درہم وصول کرتا ہوں اور کبھی درہم کے عوض فروخت کرکے دینار وصول کرلیتا ہوں، اس کی جگہ اس کو لیتا ہوں اور اس کی جگہ اس کو دیتا ہوں؟ آپ نے فرمایا: کوئی مضائقہ نہیں کہ تم اس دن کے نرخ سے لے لو، بشرطیکہ تم اس وقت تک جدا نہ ہو جب تک تمہارے مابین کچھ رہ جائے)۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ذمہ میں ثابت ثمن کا بدل لینا جائز ہے(۲)۔

ابن قدامہ نے کہا: ذمہ میں جس کی ادائیگی کی جائے اگر وہ مؤجل (میعادی) ہو تو امام احمد نے اس میں توقف کیا ہے۔

قاضی نے کہا: اس میں دو اقوال کا احتمال ہے، ایک قول ہے کہ ممنوع ہے، یہ امام مالک کا قول اور امام شافعی کا مشہور قول ہے، اس لئے کہ ذمہ میں ثابت چیز پر قبضہ کا استحقاق نہیں ہوتا، لہذا قبضہ ان دونوں

---

(۱) جواہر الإکلیل ۲/ ۱۰-۱۱، الحطاب ۴/ ۳۱۰، الشرح الصغیر ۳/ ۵۰-۵۱۔

(۲) جواہر الإکلیل ۲/ ۷۶-۷۷، القوانین الفقہیہ/ ۲۸۷، بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۷۴-۱۷۵۔

---

(۱) حدیث ابن عمر: "إنی أبیع الأبل بالبقیع......" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۶۵۱ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اور بیہقی نے شعبہ سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے اس کو حضرت ابن عمر پر موقوف ہونے کی وجہ سے معلول قرار دیا ہے، جیسا کہ التلخیص الحبیر لابن حجر (۳/ ۲۶ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

(۲) ابن عابدین ۴/ ۲۴۴، حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۲۱۴، روضۃ الطالبین ۳/ ۵۱۵، مغنی المحتاج ۲/ ۷۰، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۵۴-۵۵۔

میں سے ایک میں فی الفور ہوگا، اور فی الفور ادا ہونے والا ثمن کے حصہ کے حکم میں ہوگا، دوسرا قول یہ ہے کہ جائز ہے، یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے، اس لئے کہ یہ ذمہ میں ثابت بمنزلہ مقبوضہ کے ہے تو گویا وہ مؤجل کو جلد ادا کرنے پر راضی ہے، ابن قدامہ نے کہا: صحیح یہ ہے کہ جائز ہے بشرطیکہ اس کی ادائیگی اس دن کے نرخ سے کرے اور ذمہ میں ثابت کے مؤخر ہونے کی وجہ سے ادا کردہ میں اضافہ نہ کرے[۱]۔

نوع ششم: کھوٹے دراہم ودنانیر کی بیع صرف کرنا:

۴۱- فی الجملہ فقہاء کا اتفاق ہے کہ کھوٹے دراہم ودنانیر کا اگر رواج ہو تو عرف کے پیش نظر ان کے ذریعہ معاملہ کرنا جائز ہے، لیکن اگر ان کی آپس میں بیع صرف ہو تو فقہاء نے اس کی صورتوں اور اس کے احکام میں درج ذیل تفصیل بیان کی ہے:

حنفیہ نے کہا: جس میں سونا یا چاندی غالب ہو ان کا حکم خالص سونے چاندی کا ہے، اس لئے کہ نقود ڈھالے جانے کی وجہ سے کچھ نہ کچھ کھوٹ سے خالی نہیں رہتے، لہذا اس کے عوض خالص سونے چاندی کی بیع یا ان کی ایک دوسرے کے عوض بیع وزن کے لحاظ سے برابر برابر ہی جائز ہے۔

جس دینار ودرہم پر کھوٹ غالب ہو، غالب کا اعتبار کرتے ہوئے وہ سامان تجارت کے حکم میں ہیں، لہذا اس کو خالص کے عوض فروخت کرنا جائز ہے بشرطیکہ خالص اس سونا چاندی سے زیادہ ہو جو کھوٹ والے میں ہے، تاکہ کھوٹ والے میں موجود سونا چاندی کی مقدار کے مثل خالص میں سے ہو جائے اور زائد کھوٹ کے عوض ہو جائے، اسی طرح اس کی ہم جنس کے عوض بیع صرف وزن اور عدد میں کمی بیشی کے ساتھ جنس کو اس کے خلاف کی طرف پھیرتے ہوئے جائز ہے یعنی دونوں میں سے ہر ایک کی چاندی کو دوسرے کے کھوٹ کی طرف پھیر دیا جائے گا، لیکن اس میں علاحدگی سے قبل باہمی قبضہ کی شرط ہے، اس لئے کہ اس کے کچھ حصہ میں یہ بیع صرف ہے کہ دونوں طرف سے سونا یا چاندی موجود ہے، اور یہ قبضہ (کھوٹ میں بھی) شرط ہے، اس لئے کہ ضرر کے بغیر اس کو سونے چاندی سے علاحدہ نہیں کیا جا سکتا ہے[۱]۔

اگر خالص سونا یا چاندی، کھوٹ ملے ہوئے سونا یا چاندی کے برابر یا اس سے کم ہو یا اس کا علم ہی نہ ہو تو بیع درست نہیں، اس لئے کہ پہلی دو صورتوں میں سود ہے، اور تیسری صورت میں سود کا احتمال ہے، اور ربا میں شبہ کو حقیقت کا حکم ہوتا ہے۔

یہ قسم یعنی جس میں کھوٹ غالب ہو اگر اس کا رواج ہو تو متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتی، اس لئے کہ اس وقت وہ ثمن ہے، کیونکہ عرف کے سبب وہ ثمن ہو گئے، لہذا جب تک وہ اصطلاح (عرف) قائم رہے، ثمنیت باطل نہ ہوگی، لیکن اگر اس کا رواج نہ ہو تو متعین کرنے سے اس کی تعیین ہو جائے گی، جیسے سامان تجارت، اس لئے کہ اصل کے لحاظ سے یہ سامان تجارت ہے، محض اصطلاح (عرف) کے سبب ثمن ہو گئے ہیں، اور جب لوگ اس کے ذریعہ معاملہ کرنا ترک کر دیں تو وہ اپنی اصل کی طرف لوٹ آئیں گے[۲]۔

انہوں نے کہا: جس درہم ودینار میں کھوٹ غالب ہو اور اس کا رواج ہو تو عرف پر عمل کرتے ہوئے وزن یا شمار سے یا دونوں سے آپس میں بیع کرنا اور قرض لینا جائز ہے، اور اگر کھوٹ اور چاندی یا سونا برابر برابر ہوں تو باہمی بیع کرنے اور قرض لینے میں اس کا حکم اس درہم ودینار کا ہے جس میں غالب چاندی یا سونا ہو، لہذا ردی درہموں

(۱) المغنی لابن قدامہ ۴/ ۵۴ اور اس کے بعد کے صفحات، نیز دیکھئے: سابقہ مراجع۔

(۱) الدر المختار مع حاشیہ رد المحتار ۴/ ۲۴۰، بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع ۵/ ۲۲۰۔

(۲) ابن عابدین ۴/ ۲۴۰-۲۴۱، البدائع ۵/ ۲۲۰۔

کی طرح وزن کے بغیر جائز نہیں، البتہ اگر ان دونوں کی طرف اشارہ کر دیا جائے تو یہ اس کی مقدار اور وصف کا بیان ہوگا۔

لیکن عقد صرف میں اس درہم و دینار کا حکم جس میں کھوٹ اور چاندی یا سونا دونوں برابر ہوں اس درہم و دینار کے حکم کی طرح ہے جس میں کھوٹ غالب ہو، چنانچہ ہم جنس کے عوض اس کی بیع جنس کو اس کے خلاف کی طرف پھیرتے ہوئے جائز ہے، یعنی دونوں میں جو کھوٹ ہے اس کو دوسرے کے اندر موجود چاندی کی طرف پھیر دیا جائے[1]۔

ابن عابدین نے کہا: اس سے بظاہر (یہاں بھی) کمی بیشی کا جواز معلوم ہوتا ہے، لیکن زیلعی نے 'الخانیہ'' کے حوالہ سے لکھا ہے کہ اگر آدھا پیتل اور آدھا چاندی ہو تو کمی بیشی جائز نہیں، اس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ ان کی مراد: اس کی ہم جنس کے عوض بیع کی صورت ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کی چاندی جب مغلوب نہیں ہوئی تو اس کو گویا یہ قرار دیا گیا کہ وہ بیع صرف کے حق میں احتیاطاً ساری چاندی ہے[2]۔

۴۲ - مالکیہ کا مذہب ہے: کھوٹے نقود جیسے دینار جس میں چاندی یا تانبا ہو یا دراہم جن میں تانبا ہو ان کی بیع مراطلہ یا مبادلہ ان جیسے کھوٹے نقود کے عوض جائز ہے، حطاب نے کہا: اس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ اگر دونوں کا کھوٹ برابر نہ ہو تو بھی جائز ہے، اور یہی ابن رشد کے کلام کا ظاہر ہے، اور ''المدونہ'' وغیرہ کے کلام سے راجح قول کے مطابق کھوٹے نقد کی بیع خالص نقد کے عوض جائز ہے۔

لیکن ابن رشد کے یہاں ''اظہر'' اس کے خلاف ہے یعنی کھوٹے نقد کی بیع خالص نقد کے عوض ممنوع ہے، ابی نے اختلاف

(۱) سابقہ دونوں مراجع، تبیین الحقائق للزیلعی ۴/ ۱۴۱-۱۴۲، فتح القدیر مع الہدایہ ۶/ ۲۷۴-۲۷۵۔

(۲) سابقہ مراجع۔

ذکر کرنے کے بعد ''التوضیح'' کے حوالہ سے نقل کیا ہے: ان کا کلام صرف اس کھوٹے کے بارے میں ہے جس کا لوگوں میں رواج نہ ہو، اور ان کے کلام سے سمجھ میں آتا ہے کہ کھوٹے نقد کی بیع اس کی خالص جنس کے عوض جائز ہے بشرطیکہ لوگوں میں اس کا رواج ہو[1]۔

کھوٹے نقد کی بیع کے جواز کے لئے شرط ہے کہ کسی ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کیا جائے جو اس کو توڑ کر اس کا زیور بنائے گا یا اس کے ذریعہ دوسرے کو دھوکہ نہ دے گا، مثلاً: اپنی کسی آئندہ ضرورت کے لئے ذخیرہ کے طور پر رکھے گا۔

کسی ایسے شخص کے ہاتھ اس کو بیچنا مکروہ ہے جس کے بارے میں اندیشہ ہو کہ وہ اس سے لوگوں کو دھوکہ دے گا، مثلاً صراف لوگ، اور اگر اس کو کسی ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کر دیا جائے جس کے بارے میں معلوم ہے کہ وہ دھوکہ دہی کرے گا تو اس کی بیع کو فسخ کر دیا جائے گا اگر وہ کھوٹا نقد موجود ہو اور اس پر قدرت حاصل ہو، لیکن اگر کھوٹا نقد فوت ہو چکا ہو تو بیع فسخ نہ ہوگی[2]۔

۴۳ - شافعیہ نے کہا: وزن کی جانے والی چیز میں مخلوط کھوٹ مطلقاً ممنوع ہے تھوڑا ہو یا زیادہ، اس لئے کہ وہ وزن میں ظاہر ہوگا اور برابری سے مانع ہوگا[3]، لہٰذا خالص چاندی کھوٹ ملی ہوئی چاندی کے عوض یا کھوٹ ملی ہوئی چاندی دوسری کھوٹ ملی ہوئی چاندی کے عوض فروخت نہیں کی جائے گی[4]۔ سبکی نے کہا: خالص چاندی کو کھوٹ ملی چاندی کے عوض فروخت کرنا جائز نہیں، اگرچہ کھوٹ تھوڑا ہو، خواہ یہ کھوٹ ایسی چیز ہو جس کی قیمت باقی ہو یا نہ ہو، اس سلسلہ میں اصحاب شافعی کے مابین کوئی اختلاف نہیں، اس لئے کہ اگر کھوٹ ان

(۱) مواہب الجلیل للحطاب ۴/ ۳۳۵، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۶۔

(۲) جواہر الإکلیل ۲/ ۱۶، الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۳/ ۶۵-۶۶۔

(۳) تکملۃ المجموع للسبکی ۱۰/ ۳۹۸۔

(۴) المہذب ۱/ ۲۸۱۔

چیزوں میں سے ہو جس کی قیمت باقی رہتی ہے تو خالص چاندی کو کھوٹی چاندی کے عوض فروخت کرنا چاندی کو چاندی اور دوسری چیز کے عوض فروخت کرنا ہے، اور یہ ''مدعجوۃ'' والے مسئلہ کی طرح ہو جائے گا۔

نیز اس لئے کہ چاندی ہی مقصود ہے اور یہ مجہول ہے ممتاز وعلاحدہ نہیں، لہذا یہ سونار کی مٹی اور پانی ملے ہوئے دودھ کی بیع کی طرح ہو گیا[1]۔

اگر چاندی میں ایسا کھوٹ ہو جس کی کوئی قیمت نہیں تو اس لئے ناجائز ہے کہ برابری معلوم نہیں ہے یا کمی بیشی موجود ہے، لہذا اس کو خالص چاندی کے عوض یا اسی جیسی کھوٹی چاندی کے عوض بیچنا ناجائز ہے[2]۔

سبکی نے کھوٹی چاندی کے بارے میں صاحب ''التتمۃ'' کے حوالہ سے لکھا ہے: اس کو لینا اور اپنے پاس روکنا مکروہ ہے اگر لوگوں کے ہاتھوں میں موجود نقد خالص ہو، اس لئے کہ اس میں لوگوں کو دھوکہ دینا ہے، لیکن اگر جنس نقد ہی کھوٹی ہو تو کراہت نہیں۔

سبکی نے کہا: رویانی نے (بھی) لکھا ہے: اگر کھوٹ معمولی ہو، ختم ہو چکا ہو، اس طور پر کہ چاندی کے کسی حصہ کے حکم میں نہ ہو تو بیع کو باطل قرار دینے میں اس کا کوئی اثر نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کا وجود عدم کی طرح ہے، اور یہ کہا گیا ہے کہ اگر چاندی میں کوئی دوسری دھات ملی ہوئی نہ ہو تو اس پر ٹھپہ لگانا محال ہے، میں کہتا ہوں: یہ صحیح ہے، مجھے یہ اطلاع ملی ہے کہ اس زمانہ (سبکی کے زمانہ) میں بعض ملکوں نے خالص چاندی کی ڈھلائی کی تو وہ پھٹ گئی، اس لئے اس میں ہر ایک ہزار درہم میں ایک مثقال سونے کی آمیزش کر دی تو ٹھیک ہو گئی، لیکن اتنی مقدار فروخت ہونے پر ترازو میں اس کا کھوٹ ظاہر نہیں ہوتا[3]۔

(۱) تکملۃ المجموع ۱۰/۴۰۸-۴۰۹۔
(۲) تکملۃ المجموع ۱۰/۴۰۹، المہذب ۱/۲۸۱، مغنی المحتاج ۲/۱۷۔
(۳) تکملۃ المجموع للسبکی ۱۰/۴۰۹-۴۱۱۔

جو کچھ چاندی کے بارے میں لکھا گیا ہے وہی حرف بہ حرف سونا کے بارے میں بھی ہوگا[1]۔

۴۴- حنابلہ نے کھوٹے اثمان کی اس جیسے کھوٹے اثمان کے عوض بیع میں تفصیل کرتے ہوئے کہا کہ جس میں کھوٹ برابر ہو، اور اس کی مقدار معلوم ہو، اس میں اور جس میں کھوٹ برابر نہ ہو یا اس کی مقدار معلوم نہ ہو، دونوں میں فرق ہے: پہلی صورت میں کھوٹے کی بیع اس کے مثل کے عوض جائز ہے اور دوسرے میں ناجائز ہے۔

بہوتی نے کہا: کھوٹے اثمان کو اگر ان کے علاوہ کے عوض یعنی ہم جنس خالص اثمان کے عوض بیچا جائے تو ناجائز ہے، اس لئے کہ کمی بیشی معلوم ہے، اور اگر کھوٹا دینار یا درہم کھوٹے دینار یا درہم کے عوض بیچا جائے اور ثمن اور مبیع کے کھوٹ میں فرق ہو، یا کھوٹ کی مقدار معلوم نہ ہو تو جائز نہیں، اس لئے کہ مساوات کی ناواقفیت کمی بیشی کے معلوم ہونے کی طرح ہے۔

اگر دینار میں موجود سونے میں مساوات معلوم ہو اور دونوں میں جو کھوٹ ہے اس کا مساوی ہونا معلوم ہو تو ایک کی بیع دوسرے کے عوض جائز ہے، اس لئے کہ مقصود یعنی سونا اور غیر مقصود یعنی کھوٹ دونوں برابر ہیں، اور یہ ''مدعجوۃ'' کے مسئلہ کے قبیل سے نہیں، اس لئے کہ کھوٹ مقصود نہیں تو گویا اس کی کوئی قیمت نہیں، جیسے روٹی میں نمک[2]۔

حنابلہ کے مذہب میں مشہور یہ ہے کہ نقود، عقود میں متعین کرنے سے متعین ہو جاتے ہیں، لہذا ملکیت ان کے اعیان (ذوات) میں ثابت ہوگی، لہذا اگر دو آدمی آپس میں سونا کی چاندی کے عوض خرید و فروخت کریں، پھر ان میں سے ایک اپنے قبضہ میں آنے والی

(۱) حوالہ سابق۔
(۲) کشاف القناع ۳/۲۶۱-۲۶۲۔

چیز میں کھوٹ پائے جو مبیع کی جنس کے علاوہ سے ہو، مثلاً: دراہم میں سیسہ یا تانبا پائے، یا ان میں اس طرح کی کوئی چیز پائے تو عقد صرف باطل ہے، اس لئے کہ اس نے اس کے ہاتھ مقررہ چیز کے علاوہ فروخت کی۔

اگر عیب اسی کی جنس سے ہو، مثلاً: چاندی کا سیاہ ہونا یا کھردرا ہونا یا اس کا ٹھپہ بادشاہ کے ٹھپہ کے علاوہ ہونا تو عقد صحیح ہے، البتہ خریدار کو اختیار ہے، روک لے یا عقد کو فسخ کردے[1]۔

نوع ہفتم: فلوس (پیسے) کی بیع صرف:

۴۵- فلوس: تانبے یا لوہے کے سکے جن کے ذریعہ معاملہ کیا جاتا ہے یہ سونے چاندی کے علاوہ دوسرے دھات سے ڈھلے ہوئے ہیں[2]۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ فلوس کے عوض بیع جائز ہے، اس لئے کہ یہ متقوم معلوم اموال ہیں، لہذا اگر ان فلوس کا چلن نہ ہو تو ان کی تعیین واجب ہے، اس لئے کہ یہ سامان ہیں، اور اگر ان کا چلن ہو تو ان کی تعیین واجب نہیں، اس لئے کہ یہ سونا اور چاندی کی طرح اثمان ہیں[3]۔

اگر چلن والے فلوس کی دراہم ودنانیر کے عوض ادھار بیع صرف ہو یا فلوس کی فلوس کے عوض کمی بیشی کے ساتھ بیع صرف ہو تو اس کے بارے میں فقہاء کے یہاں اختلاف ہے، ان کے دو نظریات ہیں:

پہلا نظریہ:

۴۶- شافعیہ، امام محمد کے علاوہ حنفیہ اور مشہور قول میں حنابلہ کی رائے

(۱) المغنی لابن قدامہ ۴/ ۴۸-۵۱۔

(۲) جواہر الإکلیل ۲/ ۱۶۔

(۳) الدسوقی ۳/ ۴۵، مغنی المحتاج ۲/ ۱۷، شرح منتہی الارادات ۲/ ۱۹۴۔

اور یہی "الجامع" میں قاضی کا قول اور ابن عقیل شیرازی اور صاحب "المستوعب" وغیرہ کا قول ہے کہ جن پیسوں کے ذریعہ گن کر معاملہ کیا جاتا ہے ان میں سود نہیں، اگر چہ ان کا چلن ہو، اس لئے کہ وہ کیلی اور وزنی ہونے سے خارج ہوگئے اور اس کے بارے میں کوئی نص یا اجماع نہیں، جیسا کہ بہوتی نے کہا ہے[1]، نیز اس لئے کہ سونے چاندی میں ربا کی علت: وہ غالب ثمنیت ہے جس کی تعبیر "اثمان کی جوہریت" کے الفاظ سے (بھی) کی جاتی ہے، اور یہ فلوس میں مفقود ہے، اگر چہ وہ رائج ہوں، جیسا کہ شافعیہ نے کہا[2]۔

شافعیہ نے فلوس کو سامان تجارت میں شمار کیا ہے اگر چہ ان کا چلن ہو[3]، حنفیہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ سود کی علت: قدر مع الجنس ہے، اور یہ جنس کے ایک ہونے کے ساتھ دونوں کا کیلی یا وزنی ہونا ہے، اور یہاں پر جنس کا ایک ہونا اگر چہ موجود ہے تاہم "قدر" موجود نہیں، اس لئے کہ فلوس کی بیع شمار کرکے ہوتی ہے[4]۔ یہ اس صورت میں ہے کہ بیع ان کے اعیان (ذوات) کے عوض ہو۔

لہذا فلوس کی بیع ایک دوسرے کے عوض کمی بیشی کے ساتھ جائز ہے، جیسا کہ ایک انڈا کی بیع دو انڈے کے عوض اور ایک اخروٹ کی دو اخروٹ کے عوض اور ایک چھری کی دو چھریوں کے عوض بیع جائز ہے۔ اور اسی طرح کی دوسری چیزیں، بشرطیکہ ہاتھوں ہاتھ ہو[5]۔

حنفیہ نے اس موضوع کی تفصیل کرتے ہوئے کہا: ایک پیسہ کی

(۱) شرح منتہی الارادات ۲/ ۱۹۴، کشاف القناع ۳/ ۲۵۲، الفروع ۴/ ۱۴۸، ۱۵۰۔

(۲) أسنی المطالب ۲/ ۲۲، مغنی المحتاج ۲/ ۲۵، الجمل ۳/ ۴۵۔

(۳) أسنی المطالب ۲/ ۲۲، القلیوبی مع شرح المنہاج ۳/ ۵۲، مغنی المحتاج ۲/ ۲۵۔

(۴) البدائع ۵/ ۱۸۵۔

(۵) الہدایہ مع الفتح ۶/ ۱۶۲، سابقہ مراجع۔

بیع دو معین پیسوں کے عوض امام ابوحنیفہ وامام ابو یوسف کے نزدیک جائز ہے، بشرطیکہ دونوں یا کوئی ایک دین نہ ہو، اس لئے کہ ان دونوں کے حق میں ثمنیت دونوں کے اسے ثمن مان لینے سے ثابت ہوتی ہے، کیونکہ دوسرے کو ان دونوں پر کوئی ولایت نہیں، لہذا ان دونوں کے مان لینے سے ثمنیت ختم ہوجائے گی، اور جب ثمنیت ختم ہوجائے گی تو متعین کرنے سے متعین ہوجائیں گے، اور پھر وزن والے نہیں ہوں گے، اس لئے کہ عددی ہونے کا عرف باقی ہے۔

امام محمد نے کہا: ناجائز ہے، اس لئے کہ ثمنیت سارے لوگوں کے مان لینے سے ثابت ہوتی ہے، لہذا ان دونوں کے مان لینے سے ثمنیت باطل نہ ہوگی، اور جب وہ ثمن باقی رہیں گے تو متعین نہ ہوں گے، اور یہ اس طرح ہوگیا، جیسے کہ دونوں غیر معین ہوں، جیسے ایک درہم کی دو دراہم کے عوض بیع [1]۔

ابن الہمام نے کہا: ہم جنس کے عوض پیسے کی بیع کی چار صورتیں ہیں:

اول: ایک غیر معین پیسہ کو دو غیر معین پیسوں کے عوض فروخت کرنا ناجائز ہے، اس لئے کہ چلن والے فلوس یقینی طور پر ہم مثل مساوی ہوتے ہیں، کیوں کہ ان میں عمدگی کی قیمت کے ساقط ہونے پر لوگوں نے اصطلاح قائم کرلی ہے، اب ان میں سے ایک زائد، (معاوضہ سے) خالی اور عقد میں مشروط ہوگا، اور یہی سود ہے۔

دوم: ایک معین پیسہ کو دو غیر معینہ پیسوں کے عوض فروخت کرنا، یہ بھی ناجائز ہے، ورنہ فروخت کرنے والا معینہ پیسہ کو روک لے گا اور اس معینہ پیسہ کو ایک دوسرے پیسے کے ساتھ اپنے قبضہ میں لے لے گا، اس لئے کہ وہ دوسرے کے ذمہ میں دو فلوس کا مستحق ہے، اب بعینہ اس کا مال اس کے پاس لوٹ آئے گا اور دوسرا پیسہ عوض سے خالی

(۱) الہدایہ مع الفتح ۶/ ۱۶۲۔

رہ جائے گا۔

سوم: دو معینہ پیسوں کو ایک غیر معینہ پیسہ کے عوض فروخت کرنا، یہ بھی ناجائز ہے، اس لئے کہ اگر یہ جائز ہو تو خریدار دو پیسوں پر قبضہ کرے گا، اور اپنے اوپر واجب کی جگہ ان دو پیسوں میں سے ایک اس کے سپرد کرے گا، اور دوسرا پیسہ زائد بلا عوض جو عقد کے سبب واجب تھا رہ جائے گا، یہ اس صورت میں ہے جب کہ ثمن پر قبضہ سے قبل مبیع کے سپرد کرنے پر راضی ہوجائے۔

چہارم: ایک معین پیسہ کو دو معینہ پیسوں کے عوض فروخت کرنا جائز ہے، اس میں امام محمد کا اختلاف ہے [1]۔

دوسرا نظریہ:

۴۷ - راجح قول کی رو سے مالکیہ کا مذہب، حنابلہ کے یہاں ایک روایت جسے ابوالخطاب نے خلافیات کے موضوع پر اپنی کتاب میں قطعی کہا ہے، اور یہی حنفیہ میں سے امام محمد کا قول ہے کہ پیسوں کی ایک دوسرے کے عوض کمی بیشی کے ساتھ یا ادھار بیع یا پیسوں کی سونے یا چاندی کے عوض ادھار بیع ناجائز ہے [2]۔

''المدونہ'' میں ہے: اگر میں سونا یا چاندی کی انگوٹھی یا سونا کا ڈلا پیسوں کے عوض خریدوں اور قبضہ سے قبل ہم علاحدہ ہوجائیں تو آپ کی کیا رائے ہے؟ انہوں نے کہا: ناجائز ہے، اس لئے کہ امام مالک نے فرمایا: ایک پیسے کی دو پیسوں کے عوض بیع ناجائز ہے اور پیسوں کو سونا یا چاندی یا دیناروں کے عوض ادھار بیچنا جائز نہیں [3]۔

ابن وہب نے یحیی بن سعید اور ربیعہ کے متعلق نقل کیا ہے کہ وہ

(۱) فتح القدیر مع الہدایہ ۶/ ۱۶۲ - ۱۶۳۔
(۲) المدونۃ الکبری ۳/ ۳۹۵ - ۳۹۶، فتح القدیر مع الہدایہ ۶/ ۱۶۲ - ۱۶۳، کشاف القناع ۳/ ۲۵۲، الفروع وتصحیحہا ۴/ ۱۴۸ - ۱۵۱۔
(۳) المدونہ ۳/ ۳۹۵ - ۳۹۶۔

دونوں حضرات پیسوں کو پیسوں کے عوض کمی بیشی کے ساتھ یا ادھار فروخت کرنے کو ناپسند کرتے تھے، ان دونوں حضرات نے کہا: یہ دینار و درہم کے سکے کی طرح سکے ہوگئے [1]۔ بعض حضرات نے کراہت کو حرمت پر محمول کیا ہے [2]۔

حنفیہ نے امام محمد کے قول عدم جواز ہی کے حق میں یہ استدلال کیا ہے کہ فلوس، ثمن ہیں، لہذا ان کو ہم جنس کے عوض کمی بیشی کے ساتھ فروخت کرنا ناجائز ہے، جیسے دراہم و دنانیر کو، اور وصف کی دلالت اس چیز کا نام ہے جس کے ذریعہ اعیان کی مالیت مقرر کی جاتی ہے اور اعیان کی مالیت جس طرح دراہم و دنانیر سے متعین کی جاتی ہے، اسی طرح فلوس سے بھی متعین کی جاتی ہے، لہذا فلوس، ثمن ہیں، اور ثمن (حنفیہ کے نزدیک) متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتا، لہذا اس میں تعیین، عدم تعیین کے درجہ میں ہوگی، اس لئے ایک پیسہ کی بیع دو معین پیسوں کے عوض جائز نہیں، جیسا کہ دو غیر معین پیسوں کے عوض ناجائز ہے، نیز اس لئے کہ جب فلوس، ثمن ہیں تو ایک کے مقابلہ میں ایک ہوجائے گا، اور دوسرا، زائد مال بچ جائے گا جس کے مقابلہ میں عقد معاوضہ میں کوئی عوض نہ ہوگا، اور یہی سود کی تشریح ہے، جیسا کہ کاسانی نے تحریر کیا ہے [3]۔

ابن تیمیہ نے کہا: اظہر یہ ہے کہ یہ ممنوع ہے، اس لئے کہ چلن والے فلوس پر اثمان کا حکم غالب ہے، اور ان کو لوگوں کے مال و دولت کا معیار قرار دیا جاتا ہے، اسی وجہ سے بادشاہ کے لئے مناسب ہے کہ لوگوں کی خاطر پیسے ڈھالے جو ان کے معاملات میں معتبر قیمت کے ہوں، ان پر ظلم نہ ہو [4]۔

(۱) حوالہ سابق۔
(۲) إرشاد السالک مع شرحہ أسہل المدارک ۲/ ۲۳۳۔
(۳) بدائع الصنائع ۵/ ۱۸۵۔
(۴) مجموعۃ فتاوی ابن تیمیہ ۲۹/ ۴۶۸-۴۶۹۔

فلوس کے ذریعہ لین دین اور ان کے احکام کی تفصیل اصطلاح: ''فلوس'' میں ہے [1]۔

بدل صرف میں کسی عیب یا نقص کا ظاہر ہونا:

۴۸ - بتایا جاچکا ہے کہ صَرف خیار شرط کو قبول نہیں کرتا، اس لئے کہ ''خیار'' ملکیت کے ثبوت یا اس کے مکمل ہونے سے مانع ہے، اور اس سے مشروط قبضہ میں خلل آئے گا۔

رہا خیار عیب تو یہ عقد کے مکمل ہونے سے مانع نہیں، لہذا عقد صرف میں خیار عیب ثابت ہوگا، اس لئے کہ عیب سے سلامتی عادتاً مطلوب ہوتی ہے، لہذا اس کا نہ ہونا ''خیار'' کو ثابت کرے گا، جیسا کہ بیوع کی دوسری اقسام میں ہے۔

اس موضوع پر فقہاء کے یہاں تفصیل ہے جس کو ہم ذیل میں ذکر کررہے ہیں:

حنفیہ نے کہا: اگر بدل صَرف ''عین'' ہو اور اس کو عیب کے سبب لوٹا دے تو عقد فسخ ہوجائے گا، خواہ یہ لوٹانا مجلس میں ہو، یا علاحدگی کے بعد، اور بائع سے وہ چیز واپس لے گا جو اس کو دیا ہے، اور اگر بدل صَرف دین ہو، مثلاً: مقبوضہ دراہم کھوٹے یا غیر چلن والے پائے گئے یا ان کو بعض تجارتوں میں چلن والا پایا اور بعض میں غیر رائج پایا (اور یہ تجارت میں عیب ہے) اور ان کو مجلس میں لوٹا دیا تو لوٹانے

(۱) اوراق نقدیہ (کاغذی نوٹ) کے بارے میں متقدمین فقہاء نے بحث نہیں کی ہے، اس لئے کہ ان کے زمانہ میں ان کا وجود نہ تھا، اس مسئلہ پر کئی رسائل لکھے گئے ہیں، جن میں شیخ عبد اللہ بن سلیمان بن منیع کا رسالہ ''الورق النقدی'' سب سے جامع ہے، جس میں انہوں نے نوٹ کی تاریخ، اس کی حقیقت، پھر اس کی قیمت اور اس کے حکم پر نقود و اثمان اور فلوس کے احکام کے بارے میں فقہاء کی تحریرات سے استنباط کرتے ہوئے بحث کی ہے، اور اس نتیجہ پر پہنچے کہ نوٹ مستقل ثمن ہے، ربا اور صرف وغیرہ ہونے میں اس کا حکم سونے چاندی کے سکوں کا ہے (کمیٹی)۔

کے سبب عقد فسخ ہوجائے گا، یہاں تک کہ اگر ان کی جگہ دوسرے دراہم لے لے تو صرف نافذ ہو جائے گا۔

اگر علاحدگی کے بعد لوٹائے تو امام ابو حنیفہ اور امام زفر کے نزدیک صَرف باطل ہوجائے گا، اس لئے کہ قبضہ کے بغیر علاحدگی پائی گئی، امام ابو یوسف وامام محمد کے نزدیک اگر رد کی مجلس ہی میں ان کے بدلہ دوسرے دراہم لے لے تو عقد صرف باطل نہیں ہوگا[1]۔

اگر بعض میں عیب ظاہر ہو اور عیب دار کو لوٹا دے تو لوٹائے ہوئے حصے میں عقد صرف ختم ہوجائے گا اور دوسرے حصہ میں باقی رہے گا، اس لئے کہ صرف اسی میں قبضہ ختم ہوا ہے[2]۔

یہی بات مالکیہ نے دوسرے الفاظ میں تفصیل کے ساتھ لکھی ہے، چنانچہ انہوں نے کہا:

اگر دونوں میں سے ایک اپنے دراہم یا دنانیر میں کوئی نقص یا کھوٹ پائے، یا چاندی یا سونے کے علاوہ مثلاً سیسہ یا تانبا پائے تو اگر دونوں کی موجودگی میں ہو، دونوں علاحدہ نہ ہوئے ہوں، دیر نہ ہوئی ہو تو راضی ہونا جائز ہے، صرف صحیح ہے، اور وہ نقص کے پورا کرنے اور کھوٹ اور سیسہ ملنے کی صورت میں اس کا بدل دینے کا مطالبہ کرے گا، اور جو گریز کرے اس کو اس پر مجبور کیا جائے گا اگر دونوں طرف دراہم و دنانیر غیر معین ہوں۔

اگر علاحدگی کے بعد یا مجلس میں دیر ہونے کے بعد ایسا ہوا اور وہ نقص کے بغیر راضی ہوجائے تو صرف صحیح ہے، ورنہ توڑ دیا جائے گا اور ہر ایک اپنے ہاتھ سے نکلا ہوا مال لے لے گا[3]۔

شافعیہ نے کہا: اگر صرف کسی عین (معین) پر اس شرط کے ساتھ ہو کہ یہ چاندی یا سونا ہے، اور دونوں میں کوئی ایک یا دونوں تانبا نکلے تو عقد باطل ہے، اس لئے کہ ظاہر ہوگیا کہ یہ وہ نہیں جس پر عقد ہوا، اور اگر بعض تانبا نکلے یا کوئی اور چیز تو باقی ماندہ میں اس کے حصہ سے عقد درست ہے اور باقی کے مالک کو اختیار ہے کہ عقد کو نافذ رکھے یا فسخ کردے، اور اگر سارا یا کچھ عیب دار نکلے تو اس کو اختیار ہوگا، لیکن اس کا بدل نہیں لے گا، اس لئے کہ عقد متعین پر ہوا ہے، لہذا اس کا حق کسی دوسرے میں نہیں ہوگا[1]۔

اگر عقد صرف ذمہ میں واجب پر ہو، پھر ان میں سے ایک یا دونوں علاحدگی سے قبل تانبا نکلے تو اس کا بدلہ لے گا، اور اگر علاحدگی کے بعد تانبا نکلے تو عقد باطل ہوگا، اس لئے کہ باہمی قبضہ نہیں ہوا، اور اگر سارا یا بعض عیب دار نکلے تو رد کی مجلس میں بدل لے گا اگرچہ عقد کی مجلس بدل جائے، یہ اس بنیاد پر ہے کہ ان حضرات کے نزدیک اثمان متعین کرنے سے متعین ہوجاتے ہیں[2]۔ اس کی تفصیل اگلے فقرہ میں آئے گی۔

اسی طرح کی بات حنابلہ نے لکھی ہے، انہوں نے کہا: اگر عوضین میں سے کسی ایک کے پورے میں عیب نکلے تو اگرچہ مخالف جنس سے تھوڑا ہو جیسے دراہم میں تانبا اور سونے میں مس (پیتل) نکلے تو عقد باطل ہوگا، اس لئے کہ اس نے اس کے ہاتھ غیر مقررہ چیز فروخت کی ہے، اور اگر عیب اس کے بعض میں نکلے تو صرف اسی میں عقد باطل ہوگا[3]۔ یہ اس صورت میں ہے جب کہ صرف معین کے عوض معین میں ہو، مثلاً کہے: میں نے ان دراہم کو ان دیناروں کے عوض فروخت کیا اور دونوں کی طرف اشارہ کرے اور وہ دونوں

(۱) بدائع الصنائع للکاسانی ۵/۲۱۹-۲۲۰۔
(۲) ابن عابدین ۴/۲۳۶۔
(۳) الشرح الصغیر للدردیر ۳/۵۸-۵۹، جواہر الإکلیل ۲/۱۳۔

(۱) أسنی المطالب ۲/۲۶، المہذب ۱/۲۷۹۔
(۲) سابقہ مراجع۔
(۳) کشاف القناع ۳/۲۶۷-۲۶۸، اور ''مس'' ایک قسم کا پیتل ہے۔

موجود ہوں اورعیب مبیع کی جنس کے خلاف کا ہو، جیسا کہ ابن قدامہ نے کہا[۱]۔

اگر عیب مبیع کی جنس سے ہو، مثلاً: چاندی کا سیاہ یا کھر درا ہونا تو عقد صحیح ہے، اور خریدار کو اختیار ہوگا کہ اس کو روک لے یا عقد کو فسخ کر کے اسے واپس کردے، اس کو بدل نہیں ملے گا، اس لئے کہ عقد متعین پر ہوا ہے، اگر دوسرا لے گا تو خریدے ہوئے کے علاوہ کو لے گا[۲]۔

اگر عقد غیر معین پر ہو، مثلاً کہے: میں نے تمھارے ہاتھ ایک مصری دینار دس درہم کے عوض فروخت کیا تو صحیح ہے، لیکن مجلس میں باہمی قبضہ کے ذریعہ ان دونوں کی تعیین ضروری ہے، اور اگر دونوں قبضہ کرلیں پھر ایک اپنے مقبوضہ نقد میں علاحدگی سے قبل عیب پائے تو اسے حق ہے کہ بدل کا مطالبہ کرے، خواہ عیب اسی کی جنس کا ہو یا خلاف جنس کا، اس لئے کہ عقد، مطلق پر ہوا ہے جس میں کوئی عیب نہیں، لہذا جس پر عقد ہوا ہے وہ اس کا مطالبہ کرسکتا ہے، اور اگر وہ اس پر اس کے عیب کے ساتھ راضی ہو، اور عیب اس کی جنس سے ہو تو جائز ہے اور اگر وہ تاوان لینا چاہے اور دونوں عوض ایک جنس کے ہوں تو ناجائز ہے، اس لئے کہ اس کے نتیجہ میں ایسی چیز میں کمی بیشی لازم آئے گی جس میں برابری شرط ہے، اور اگر ان کی جنس الگ الگ ہو تو جائز ہے[۳]۔

صرف میں متعین کرنے سے نقود کا متعین ہونا:

۴۹ - جمہور فقہاء مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب اور حنابلہ کا راجح مذہب یہ ہے کہ دراہم ودنانیر متعین کرنے سے متعین ہوجاتے ہیں، بایں معنی کہ ان دونوں نے جس کو متعین کیا ہے اس میں عقد کے سبب ملکیت ثابت ہوجاتی ہے اور وہ اس میں عوض بننے کے لئے متعین ہوجاتا ہے، لہذا دوسرے عوضوں کی طرح اس کو بدلنا ناجائز ہے، اور اگر وہ غصب شدہ نکلے تو عقد باطل ہوجائے گا، یہ اس لئے کہ دراہم ودنانیر عقد میں عوض ہیں، لہذا متعین کرنے سے یہ دوسرے عوضوں کی طرح متعین ہوجائیں گے، نیز اس لئے کہ عاقدین کے لئے متعین کرنے میں کوئی غرض ہوتی ہے، لہذا اس کا کوئی اثر ہونا ضروری ہے، اسی وجہ سے اگر متعین سونا متعین چاندی کے بدلے خریدے، پھر ایک اپنی خرید کردہ چیز میں اسی جنس کا عیب پائے تو اس کو اختیار ہے کہ اس کو رد کردے یا قبول کرے، لیکن بدل نہیں لے سکتا جیسا کہ گذرا[۱]۔

حنفیہ کا قول اسی طرح حنابلہ کے یہاں ایک روایت ہے کہ نقدی اثمان متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے، یعنی صرف میں دونوں بدل تعیین کرنے سے متعین نہیں ہوتے، لہذا اگر دراہم کی خرید وفروخت دینار کے عوض کریں تو دونوں کو اختیار ہے کہ عقد میں انہوں نے جس کی طرف اشارہ کیا تھا اس کو روک کر علاحدگی سے قبل اس کا بدل ادا کریں۔

یہ اس لئے کہ ثمن لغت میں ذمہ میں واجب ہونے والے کا نام ہے، جیسا کہ فراء سے منقول ہے، لہذا اشارہ کے ذریعہ تعیین کا وہ احتمال نہیں رکھتا، اسی وجہ سے صرف میں دراہم ودنانیر کو بلا اشارہ مطلق رکھنا جائز ہے۔

لہذا ان کا تبادلہ کرنا جائز ہے، اور اگر وہ غصب کرلئے جائیں تو عقد باطل نہ ہوگا[۲]۔

(۱) المغنی ۴/ ۴۷-۴۸۔
(۲) حوالہ سابق۔
(۳) المغنی لابن قدامہ ۴/ ۵۱-۵۲۔

(۱) الشرح الصغیر ۳/ ۲۵۸، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۳، مواہب الجلیل للحطاب ۴/ ۳۴۷، المہذب ۱/ ۲۶۶، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۵۰، کشاف القناع ۳/ ۲۷۰۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۲۴۴، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۱۲، فتح القدیر ۵/ ۳۶۸، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۵۰۔

تراجم فقہاء

جلد ۲۶ میں آنے والے فقہاء کا مختصر تعارف

[سیر أعلام النبلاء ۱۵/ ۲۷۴-۲۷۹؛ تاریخ بغداد ۳/ ۱۸۹؛
والأعلام ۷/ ۲۲۶؛ معجم المؤلفین ۱۱/ ۱۴۳]

الف

الآمدی: یہ علی بن أبی علی ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۲۷ میں گذر چکے۔

ابن أبی حازم: یہ عبدالعزیز بن ابی حازم ہیں:
ان کے حالات ج۶ ص ۳۷۴ میں گذر چکے۔

ابن ابی لیلی: یہ محمد بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۲۸ میں گذر چکے۔

ابن ابی نجیح: یہ عبداللہ بن أبی نجیح ہیں:
ان کے حالات ج۱۴ ص ۳۱۱ میں گذر چکے۔

ابن الأنباری (۲۷۱-۳۲۸ھ)

یہ محمد بن القاسم بن محمد بن بشار بن الحسن بن بیان ہیں، کنیت ابوبکر اور ابن الانباری ہے، محدث، مفسر، لغوی نحوی ہیں۔ محمد بن جعفر تمیمی نے کہا: ابن الانباری سے بڑا حافظ اور کثیر العلم ہم نے کسی کو نہیں دیکھا۔

بعض تصانیف: "عجائب علوم القرآن"، "غریب الحدیث"، "کتاب الرد علی من خالف مصحف عثمان" اور "المشکل فی معانی القرآن"۔

ابن بطال: یہ علی بن خلف ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۲۸ میں گذر چکے۔

ابن تیمیہ (تقی الدین): یہ احمد بن عبدالحلیم ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۲۹ میں گذر چکے۔

ابن جزی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۲۹ میں گذر چکے۔

ابن الجوزی: یہ عبدالرحمٰن بن علی ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص ۳۷۵ میں گذر چکے۔

ابن الحاجب: یہ عثمان بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۲۹ میں گذر چکے۔

ابن حبیب: یہ عبدالملک بن حبیب ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابن حجر العسقلانی: یہ احمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص ۳۷۵ میں گذر چکے۔

ابن حجر المکی: یہ احمد بن حجر الہیتمی ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابن حکیم: یہ محمد بن اسعد ہیں:
ان کے حالات ج ۱۲ ص ۴۷۳ میں گذر چکے۔

ابن خویز منداد: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۸ ص ۳۱۶ میں گذر چکے۔

ابن رجب: یہ عبدالرحمٰن بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۱ میں گذر چکے۔

ابن رشد: یہ محمد بن احمد (الجد) ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۲ میں گذر چکے۔

ابن الزرکشی (؟-۷۳۳ھ)

یہ احمد بن الحسن ہیں، ابن زرکشی کے نام سے مشہور ہیں، لقب شہاب الدین ہے، فقیہ ہیں، بعض علوم میں ماہر ہیں، انہوں نے مدرسہ حسامیہ میں درس دیا۔

بعض تصانیف: ''شرح الهداية''۔

[الجواہر المضیئہ ۱/ ۶۴؛ الفوائد البہیہ ص ۱۶؛ معجم المؤلفین ۱/ ۱۹۲]

ابن السبکی: یہ عبدالوہاب بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۷ میں گذر چکے۔

ابن شاس: یہ عبداللہ بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۳ میں گذر چکے۔

ابن شبرمہ: یہ عبداللہ بن شبرمہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۶ میں گذر چکے۔

ابن الصلاح: یہ عثمان بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۴ میں گذر چکے۔

ابن عابدین: یہ محمد امین بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۴ میں گذر چکے۔

ابن عباس: یہ عبداللہ بن عباس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۴ میں گذر چکے۔

ابن عبدالبر: یہ یوسف بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۶ میں گذر چکے۔

ابن عبدالحکم: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۲ میں گذر چکے۔

ابن عبدالسلام: یہ محمد بن عبدالسلام ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۵ میں گذر چکے۔

ابن العربی: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۵ میں گذر چکے۔

ابن عرفہ: یہ محمد بن محمد بن عرفہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۶ میں گذر چکے۔

ابن عطیہ: یہ عبدالحق بن غالب ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۷ میں گذر چکے۔

ابن عقیل: یہ علی بن عقیل ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۸ میں گذر چکے۔

ابن علیہ: یہ اسماعیل بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۸ میں گذر چکے۔

ابن فرحون: یہ ابراہیم بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۷ میں گذر چکے۔

ابن القاسم: یہ عبدالرحمٰن بن القاسم المالکی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۷ میں گذر چکے۔

ابن القاسم: یہ محمد بن قاسم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۸ میں گذر چکے۔

ابن قدامہ: یہ عبداللہ بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۸ میں گذر چکے۔

ابن قیم الجوزیہ: یہ محمد بن ابی بکر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۸ میں گذر چکے۔

ابن کثیر: یہ اسماعیل بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۷ ص ۴۳۳ میں گذر چکے۔

ابن کثیر: یہ محمد بن اسماعیل ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص ۴۴۶ میں گذر چکے۔

ابن الماجشون: یہ عبدالملک بن عبدالعزیز ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۹ میں گذر چکے۔

ابن مسعود: یہ عبداللہ بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۶ میں گذر چکے۔

ابن المنذر: یہ محمد بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۰ میں گذر چکے۔

ابن الہمام: یہ محمد بن عبدالواحد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۱ میں گذر چکے۔

ابن الہندی: یہ احمد بن سعید ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن وضّاح: یہ محمد بن وضاح ہیں:
ان کے حالات ج ۱۲ ص ۳۷۶ میں گذر چکے۔

ابن وہب: یہ عبداللہ بن وہب المالکی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۲ میں گذر چکے۔

ابواسحاق الاسفرائینی: یہ ابراہیم بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۲ میں گذر چکے۔

ابوالبرکات الحارثی (۴۸۶ھ-۵۶۲ھ)

یہ الخضر بن شبل بن عبداللہ، ابوالبرکات، حارثی، دمشقی، شافعی ہیں، فقیہ، دمشق کے خطیب، الغزالیہ اور المجاہدیہ کے مدرس ہیں، کبار فقہاء میں سے ہیں، نورالدین نے ان کے واسطے ایک مدرسہ بنایا جس میں انہوں نے درس دیا۔ ان سے ابن عساکر نے استفادہ کیا، اور کہا: وہ صحیح فتوی دینے والے تھے، حفظ وسیع تھا، روایت میں ثبت (مضبوط) تھے، وہ مذہب کے عالم تھے، اصول واختلافات پر انہوں نے کلام کیا ہے، ابن الموازینی سے حدیث سنی۔

[طبقات الشافعیہ للسبکی ۸۳/۷؛ شذرات الذہب ۲۰۵/۴؛ سیر أعلام النبلاء ۵۹۲/۲۰؛ النجوم الزاہرہ ۳۷۵/۵]

ابوبکار الحکم بن فروخ (؟-؟)

یہ الحکم بن فروخ ہیں، کنیت ابوبکار غزال اور نسبت بصری ہے۔ انہوں نے ابوالملیح بن اسامہ اور عکرمہ سے روایت کیا، اور خود ان سے روایت حدیث کرنے والے: شعبہ، محمد بن سوار، حماد بن زید اور مسلم بن ابراہیم ہیں۔ نسائی نے کہا: ثقہ ہیں۔ ابن حبان نے ان کا ذکر ثقات میں کیا ہے، امام احمد نے کہا: صالح الحدیث ہیں۔

[تہذیب التہذیب ۴۳۳/۷/۲]

ابوبکر عبدالعزیز بن جعفر:

ان کے حالات ج۱ص ۴۴۳ میں گذر چکے۔

ابوثور: یہ ابراہیم بن خالد ہیں:

ان کے حالات ج۱ص ۴۴۳ میں گذر چکے۔

ابوحنیفہ: یہ النعمان بن ثابت ہیں:

ان کے حالات ج۱ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

ابوالخطاب: یہ محفوظ بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج۱ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

ابوخیثمہ (۱۶۰-۲۳۴ھ)

یہ زہیر بن حرب بن شداد ہیں، کنیت ابوخیثمہ ہے، نسبت نسائی، بغدادی ہے، اپنے وقت کے محدث بغداد تھے، اصلاً ''نسا'' کے تھے، لیکن بغداد میں مشہور ہوئے۔ انہوں نے عبداللہ بن ادریس، ابن عیینہ اور ابن علیہ وغیرہ سے حدیث روایت کی، اور خود ان سے بخاری، مسلم، ابوداؤد اور ابن ماجہ وغیرہ نے روایت کی ہے۔ نسائی و ابن معین نے کہا: ثقہ ہیں۔ ابوبکر خطیب نے کہا: ثقہ، ثبت، اور حافظ حدیث تھے۔

بعض تصانیف: ''کتاب العلم'' ظاہریہ کے بارے میں ہے، امام مسلم نے ان سے بکثرت روایت لی ہے۔

[تہذیب التہذیب ۳۴۲/۳؛ تاریخ بغداد ۴۸۲/۸؛ الأعلام ۸۷/۳]

أبوالدرداء: یہ عویمر بن مالک ہیں:

ان کے حالات ج۳ص ۴۶۸ میں گذر چکے۔

أبوذر: یہ جندب بن جنادہ ہیں:

ان کے حالات ج۲ص ۵۸۲ میں گذر چکے۔

أبوالزناد: یہ عبداللہ بن ذکوان ہیں:
ان کے حالات ج۵ ص ۴۸۲ میں گذر چکے۔

ابوسعید الاصطخری: یہ الحسن بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

ابوسعید الخدری: یہ سعد بن مالک ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۴۵ میں گذر چکے۔

ابوالعالیہ: یہ رفیع بن مہران ہیں:
ان کے حالات ج۶ ص ۴۷۹ میں گذر چکے۔

ابوعبداللہ بن حامد: یہ الحسن بن حامد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص ۵۷۳ میں گذر چکے۔

ابوعبید: یہ القاسم بن سلام ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۴۵ میں گذر چکے۔

ابوالفرج الدارمی (؟-۴۴۸ھ)
یہ محمد بن عبد الواحد بن محمد ہیں، کنیت ابو الفرج اور نسبت دارمی، بغدادی، شافعی ہے، فقیہ تھے۔ خطیب نے کہا: یہ ایک ایسے فقیہ تھے جو ذہانت میں مشہور تھے اور فقہ وحساب میں مہارت رکھتے تھے۔ ابواسحاق نے ''الطبقات'' میں کہا: وہ فقیہ، حساب داں، قادر الکلام شاعر تھے، میں نے ان سے زیادہ فصیح لہجہ والا نہیں دیکھا۔ انہوں نے ابوالحسن دارقطنی، ابوعمر بن حیویہ اور ابومحمد بن موسی سے حدیث سنی ہے۔

خود ان سے: خطیب، ابوعلی اہوازی، ابوطاہر حنائی اور فقیہ نصر مقدسی وغیرہ نے حدیث روایت کی ہے۔
بعض تصانیف: ''الاستذکار''۔
[تاریخ بغداد ۲/۳۶۱؛ طبقات الفقہاء ص ۱۲۸؛ سیر أعلام النبلاء ۱۸/۵۲]

ابوقلابہ: یہ عبداللہ بن زید ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۴۶ میں گذر چکے۔

ابومسعود البدری: یہ عقبہ بن عمرو ہیں:
ان کے حالات ج۳ ص ۴۷۱ میں گذر چکے۔

ابوموسی الاشعری: یہ عبداللہ بن قیس ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوہریرہ: یہ عبدالرحمٰن بن صخر ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۴۷ میں گذر چکے۔

ابویوسف: یہ یعقوب بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۴۷ میں گذر چکے۔

لأبی المالکی: یہ محمد بن خلیفہ ہیں:
ان کے حالات ج۸ ص ۳۱۹ میں گذر چکے۔

أبیّ بن کعب:
ان کے حالات ج۳ ص ۴۷۱ میں گذر چکے۔

الأذرعی: یہ احمد بن حمدان ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۸ میں گذر چکے۔

اسحاق بن راہویہ:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۹ میں گذر چکے۔

اسحاق بن منصور:
ان کے حالات ج ۹ ص ۳۱۴ میں گذر چکے۔

اسماعیل بن سعید (؟-؟)
یہ اسماعیل بن سعید بن عبداللہ بن جبیر بن حیہ، ثقفی جبیری، بصری ہیں۔ انہوں نے اپنے والد سے روایت حدیث کی، اور خود ان سے بشر بن دام وغیرہ نے روایت کیا۔ ترمذی نے ''کتاب الجنائز'' میں ان کی ایک حدیث کی روایت کی ہے، اور اس کو صحیح قرار دیا ہے۔
ابن حبان نے ان کا ذکر ثقات میں کیا ہے۔
[تہذیب التہذیب ۱/ ۳۰۳]

الإسنوی: یہ عبدالرحیم بن الحسن ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۷۲ میں گذر چکے۔

اشہب: یہ اشہب بن عبدالعزیز ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

امام الحرمین: یہ عبدالملک بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۷۳ میں گذر چکے۔

انس بن مالک:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۷ میں گذر چکے۔

الأوزاعی: یہ عبدالرحمٰن بن عمرو ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۱ میں گذر چکے۔

ب

البابرتی: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۱ میں گذر چکے۔

الباجی: یہ سلیمان بن خلف ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۱ میں گذر چکے۔

البخاری: یہ محمد بن اسماعیل ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۲ میں گذر چکے۔

بشر بن الحارث (۱۵۰-۲۲۷ھ)
یہ بشر بن الحارث بن علی بن عبدالرحمٰن ہیں، کنیت ابونصر اور نسبت مروزی ہے، ''حافی'' کے نام سے مشہور ہیں۔ کبار صالحین میں ہیں، زہد وتقوی کے متعلق ان کے بہت سے واقعات ہیں، وہ ثقہ رواۃ حدیث میں سے تھے۔
مامون نے کہا: اس ضلع میں شیخ بشر بن الحارث کے علاوہ کوئی

ایسا نہ رہا جس سے شرم آئے۔

[تاریخ بغداد ۷/۶۷؛ طبقات بن سعد ۷/۳۴۲؛ البدایہ والنہایہ ۱۰/۲۴۹]

البلقینی: یہ عمر بن رسلان ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص ۴۵۴ میں گذر چکے۔

البندنیجی: یہ محمد بن ہبۃ اللہ ہیں:

ان کے حالات ج۳ ص ۴۷۶ میں گذر چکے۔

البہوتی: یہ منصور بن یونس ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص ۴۵۴ میں گذر چکے۔

البویطی: یہ یوسف بن یحیی ہیں:

ان کے حالات ج۱۵ ص ۳۲۸ میں گذر چکے۔

البیضاوی: یہ عبداللہ بن عمر ہیں:

ان کے حالات ج۱۰ ص ۳۶۵ میں گذر چکے۔

ت

تمیم الداری: یہ تمیم بن اوس ہیں:

ان کے حالات ج۳ ص ۴۷۷ میں گذر چکے۔

ث

الثوری: یہ سفیان بن سعید ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص ۴۵۵ میں گذر چکے۔

ج

جابر بن زید:

ان کے حالات ج۲ ص ۵۹۰ میں گذر چکے۔

الجرجانی: یہ علی بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج۴ ص ۴۵۴ میں گذر چکے۔

الجصاص: یہ احمد بن علی ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص ۴۵۶ میں گذر چکے۔

ح

الحسن البصری: یہ الحسن بن یسار ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۸ میں گذر چکے۔

الحسینی (۸۱۸-۸۷۴ھ)
یہ حمزہ بن احمد بن علی بن محمد بن عباس ہیں، نسبت حسینی، دمشقی، شافعی ہے، فقیہ، مورخ، حافظ تھے، انہوں نے قرآن شریف اور ''التنبیہ''، مع اس کی ''تصحیح'' للأسنوی وغیرہ کتابیں زبانی یاد کی تھیں۔ انہوں نے ابن قاضی شہبہ سے علم فقہ حاصل کیا، وہ باکمال، مختلف فنون کے ماہر اور متواضع تھے، لطیف شخصیت اور حسن معاشرت کے مالک تھے، بڑی محبت اور فضل وکرم والے تھے۔
بعض تصانیف: ''الإیضاح علی تحریر التنبیہ للنووی''، ''بقایا الخبایا'' اس میں انہوں نے فقہ شافعی کے فروع میں زرکشی کی کتاب ''خبایا الزوایا'' پر استدراک کیا ہے، اور ''فضائل بیت المقدس''۔

[الضوء اللامع ۳/ ۱۶۳؛ إیضاح المکنون ۲/ ۴۸۶؛ معجم المؤلفین ۴/ ۷۷]

الحصکفی: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۹ میں گذر چکے۔

الحطاب: یہ محمد بن محمد بن عبد الرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۹ میں گذر چکے۔

الحلیمی: یہ الحسین بن الحسن ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۰ میں گذر چکے۔

حماد بن ابی سلیمان:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۰ میں گذر چکے۔

الحموی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱۰ ص ۳۶۷ میں گذر چکے۔

خ

الخرشی: یہ محمد بن عبد اللہ ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۰ میں گذر چکے۔

الخرقی: یہ عمر بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۰ میں گذر چکے۔

الخطابی: یہ حمد بن محمد:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۱ میں گذر چکے۔

الخلال: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۴۶۱ میں گذر چکے۔

خلیل: یہ خلیل بن اسحاق ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۶۲ میں گذر چکے۔

د

الدردیر: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۶۳ میں گذر چکے۔

الدسوقی: یہ محمد بن احمد الدسوقی ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۶۳ میں گذر چکے۔

ر

الراغب: یہ الحسین بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۶ ص ۴۸۵ میں گذر چکے۔

الرافعی (۱۲۴۳-۱۳۰۸ھ)

یہ عبد الغنی بن احمد بن عبد القادر ہیں، نسبت رافعی، بیساری، فاروقی ہے، قاضی تھے، فقہاء حنفیہ میں سے ہیں، شام کے شہر طرابلس میں پیدا ہوئے، وہیں تعلیم پائی، علماء دمشق سے حدیث کا علم حاصل کیا، تین سال تک طرابلس کے مفتی، پھر یمن میں لواء ''تعز'' میں قاضی رہے۔

بعض تصانیف: ''تعليقات على حاشية ابن عابدين على الدر''، اور ''شرح بديعية الصفى الحلي''۔

[ایضاح المکنون ۱/ ۲۸۲؛ الأعلام ۴/ ۱۵۸]

الرافعی: یہ عبد الکریم بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۶۴ میں گذر چکے۔

ربیعۃ الرأی: یہ ربیعہ بن فرّوخ ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۶۴ میں گذر چکے۔

الرحیبانی: یہ مصطفیٰ بن سعد ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص۵۹۶ میں گذر چکے۔

الرملی: یہ خیر الدین الرملی ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۶۲ میں گذر چکے۔

الرویانی: یہ عبد الواحد بن اسماعیل ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۶۵ میں گذر چکے۔

ز

الزرقانی: یہ عبدالباقی بن یوسف ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۶ میں گذر چکے۔

الزرکشی: یہ محمد بن بہادر ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۷ میں گذر چکے۔

زفر: یہ زفر بن الہذیل ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۶ میں گذر چکے۔

الزمخشری: یہ محمود بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۶ ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

الزہری: یہ محمد بن مسلم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۷ میں گذر چکے۔

زید بن ثابت:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۷ میں گذر چکے۔

الزیلعی:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۷ میں گذر چکے۔

س

سالم بن عبداللہ:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۸ میں گذر چکے۔

السبکی: یہ علی بن عبدالکافی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۸ میں گذر چکے۔

سحنون: یہ عبدالسلام بن سعید ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۸ میں گذر چکے۔

السدی: یہ اسماعیل بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۹ میں گذر چکے۔

سعد بن ابی وقاص:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۸ میں گذر چکے۔

سعید بن جبیر:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۹ میں گذر چکے۔

سعید بن المسیب:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۹ میں گذر چکے۔

سلیمان بن یسار:

ان کے حالات ج ۱۴ ص ۳۲۲ میں گذر چکے۔

السیوطی: یہ عبدالرحمٰن بن ابی بکر ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۶۹ میں گذر چکے۔

ش

الشافعی: یہ محمد بن ادریس ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

الشبرا ملّسی: یہ علی بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

الشربینی: یہ محمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

الشعبی: یہ عامر بن شراحیل ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۷۲ میں گذر چکے۔

الشہاب الخفاجی (۹۷۹-۱۰۶۹ھ)

یہ احمد بن محمد بن عمر ہیں، کنیت ابو العباس اور نسبت خفاجی، مصری، حنفی ہے، قاضی القضاۃ، ادب ولغت میں کثیر تصانیف والے تھے، اور اپنے دور کے رئیس المؤلفین ورأس المصنفین تھے۔

بعض تصانیف: "**نسیم الریاض فی شرح شفاء القاضی عیاض**"، "**عنایة القاضی وکفایة الراضی**" جو "**تفسیر البیضاوي**" پر حاشیہ ہے، اور "**شفاء العلیل فیما في کلام العرب من الدخیل**"۔

[خلاصۃ الأثر ۱/۳۳۱؛ الأعلام ۱/۲۲۷-۲۲۸؛ معجم المؤلفین ۲/۱۳۸]

الشیخ علیش: یہ محمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۶۰۲ میں گذر چکے۔

الشیرازی: یہ ابراہیم بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۶۰۲ میں گذر چکے۔

شیخین:

اس لفظ سے مراد کی وضاحت ج ا ص ۴۷۲ میں گذر چکی۔

ص

الصاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۷۳ میں گذر چکے۔

صاحب البدائع: یہ ابوبکر بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

صاحب تحفۃ المحتاج: یہ احمد بن حجر الہیثمی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

صاحب العنایہ: یہ محمد بن محمد بن محمود البابرتی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۱ میں گذر چکے۔

صاحب فتح القدیر: یہ محمد بن عبد الواحد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۱ میں گذر چکے۔

صاحب نہایۃ المحتاج: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۵ میں گذر چکے۔

صاحب النہر: یہ عمر بن ابراہیم بن نجیم ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۱ میں گذر چکے۔

صاحب الہدایہ: یہ علی بن ابی بکر المرغینانی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۹۲ میں گذر چکے۔

صاحبین:
اس لفظ سے مراد کی وضاحت ج ا ص ۳۷ میں گذر چکی۔

ض

الضحّاک: یہ الضحاک بن مخلد ہیں:
ان کے حالات ج ۱۴ ص ۳۲۴ میں گذر چکے۔

ط

طاؤس بن کیسان:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷ میں گذر چکے۔

الطحاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷ میں گذر چکے۔

ع

عائشہ:

ان کے حالات ج ا ص ۴۷۵ میں گذر چکے۔

عبدالرحمٰن بن القاسم (؟-۱۲۴ھ)

یہ عبدالرحمٰن بن القاسم بن محمد بن ابی بکر الصدیق ہیں، کنیت ابومحمد، نسبت تیمی، قریشی ہے، علم وفقہ، دیانت، حفظ حدیث واتقان حدیث میں اہل مدینہ کے سرداروں میں تھے۔

انہوں نے اپنے والد، نیز ابن المسیب، عبداللہ بن عبداللہ بن عمر اور سالم بن عبداللہ وغیرہ سے حدیث روایت کی، اور خود ان سے زہری، ہشام بن عروہ اور یحیی بن سعید الانصاری وغیرہ نے روایت حدیث کی۔

عجلی، ابوحاتم اور نسائی نے کہا: ثقہ ہیں۔

[تہذیب التہذیب ۶/ ۲۵۴؛ الأعلام ۴/ ۹۷]۔

عبدالرحیم القشیری (؟-۵۱۴ھ)

یہ عبدالرحیم بن عبدالکریم بن ہوازن ہیں، کنیت ابونصر اور نسبت قشیری، شافعی ہے، فقیہ اصولی، مفسر، ادیب، صاحب نثر ونظم اور حساب داں تھے۔

بعض تصانیف: "الموضح" فروع فقہ شافعی میں، اور "تفسیر القرآن"۔

[طبقات الشافعیہ/ ص ۷۳؛ معجم المولفین ۵/ ۲۰۷؛ ہدیۃ العارفین ۱/ ۵۵۹؛ إیضاح المکنون ۲/ ۶۰۶؛ الأعلام ۴/ ۱۲۰]

عبداللہ بن احمد بن حنبل:

ان کے حالات ج ۳ ص ۴۹۱ میں گذر چکے۔

عثمان البتّی: یہ عثمان بن مسلم ہیں:

ان کے حالات ج ۱۷ ص ۳۸۰ میں گذر چکے۔

عثمان بن عفان:

ان کے حالات ج ا ص ۴۷۷ میں گذر چکے۔

العدوی: یہ علی بن احمد المالکی ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۷۳ میں گذر چکے۔

علی بن ابی طالب:

ان کے حالات ج ا ص ۴۷۹ میں گذر چکے۔

عطاء بن اسلم:

ان کے حالات ج ا ص ۴۷۸ میں گذر چکے۔

عمران بن حصین:

ان کے حالات ج ا ص ۴۸۰ میں گذر چکے۔

عمر بن الخطاب:

ان کے حالات ج ا ص ۴۷۹ میں گذر چکے۔

عمر بن عبدالعزیز:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۰ میں گذر چکے۔

عمرو بن حزم:
ان کے حالات ج ۱۴ ص ۳۲۸ میں گذر چکے۔

عمرو بن الشرید:
ان کے حالات ج ۱۵ ص ۳۳۹ میں گذر چکے۔

عمرو بن العاص:
ان کے حالات ج ۶ ص ۴۹۴ میں گذر چکے۔

العنبری: یہ عبیداللہ بن الحسن ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۶۰۸ میں گذر چکے۔

غ

الغزالی: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۱ میں گذر چکے۔

ف

الفتوحی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۹۴ میں گذر چکے۔

فضالہ بن عبید:
ان کے حالات ج ۱۲ ص ۳۹۲ میں گذر چکے۔

ق

قاضی ابوبکر بن الطیب: یہ محمد بن الطیب ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۲ میں گذر چکے۔

قاضی ابوالطیب: یہ طاہر بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۶ ص ۴۷۸ میں گذر چکے۔

قاضی الجماعۃ (۵۱۳-۵۹۲ھ)

یہ احمد بن عبدالرحمٰن بن محمد بن سعد بن حریث ہیں، کنیت ابوالعباس

اور نسبت لخمی، جیانی، قرطبی ہے، قاری، تجوید کے ماہر اور کثیر الروایہ محدث تھے، فقہ کے مسائل کو یاد رکھنے والے، اصول فقہ سے واقف، اوائل کے بہت سے علوم میں ماہر تھے، نیز ذہین، بڑے ذکی تھے۔

بعض تصانیف: ''المشرق فی إصلاح المنطق''، ''تنزیه القرآن عما لایلیق بالبیان''۔

[الدیباج رص ۴۷-۴۸؛ بغیۃ الوعاۃ ۱/ ۳۹ ۱؛ معجم المؤلفین ۱/ ۲۶۸]

قاضی حسین: یہ حسین بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۶۱۰ میں گذر چکے۔

قاضی عبدالوہاب: یہ عبدالوہاب بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص ۴۹۵ میں گذر چکے۔

قاضی خان: یہ حسن بن منصور ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

قتادہ بن دعامہ:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

القرافی: یہ احمد بن ادریس ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

القرطبی: یہ محمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۶۱۰ میں گذر چکے۔

القلیوبی: یہ احمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۵ میں گذر چکے۔

ک

الکاسانی: یہ ابوبکر بن مسعود ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

الکرخی: یہ عبیداللہ بن الحسن ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

ل

اللیث بن سعد:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۸ میں گذر چکے۔

م

مالک: یہ مالک بن انس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۹ میں گذر چکے۔

الماوردی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۰ میں گذر چکے۔

المتولی: یہ عبدالرحمٰن بن مامون ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۶۱۲ میں گذر چکے۔

مجاہد بن جبر:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۰ میں گذر چکے۔

محمد بن الحسن الشیبانی:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۱ میں گذر چکے۔

المرغینانی: یہ علی بن ابی بکر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۲ میں گذر چکے۔

المزنی: یہ اسماعیل بن یحییٰ المزنی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۲ میں گذر چکے۔

مطرف بن عبدالرحمٰن:
ان کے حالات ج ۲ ص ۶۱۵ میں گذر چکے۔

المغیرۃ بن شعبہ:
ان کے حالات ج ۲ ص ۶۱۶ میں گذر چکے۔

المغیرۃ بن عبدالرحمٰن (؟-۱۰۵ھ)
یہ مغیرہ بن عبدالرحمٰن بن الحارث بن ہشام بن المغیرہ ہیں، کنیت ابو ہاشم اور نسبت مدنی ہے۔ انہوں نے اپنے والد، نیز ہشام بن عروہ اور عبداللہ بن سعید وغیرہ سے روایت حدیث کی ہے، اور خود ان سے ان کے لڑکے عیاش، نیز محرز بن سلمہ مدنی اور یعقوب بن محمد زہری وغیرہ نے روایت حدیث کی ہے۔ یعقوب بن شیبہ نے کہا: فقہاء مدینہ میں ہیں، وہاں کے لوگوں کو فتوی دیتے تھے۔ زبیر بن بکار نے کہا: فقیہ تھے۔ ابن حبان نے ان کا ذکر ثقات میں کیا ہے۔

[تہذیب التہذیب ۱۰/ ۲۶۴؛ شذرات الذہب ۱/ ۳۱۰؛ الأعلام ۸/ ۲۰۱]

الموصلی: یہ عبداللہ بن محمود ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۶۱۷ میں گذر چکے۔

ن

النفراوی: یہ عبداللہ بن عبدالرحمٰن ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۲۷ میں گذر چکے۔

النووی: یہ یحیی بن شرف ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۹۵ میں گذر چکے۔

ی

یحیی بن سعید الأنصاری:

ان کے حالات ج ا ص ۴۹۶ میں گذر چکے۔